

جـــامعـــة مـــؤتة

عمادة الدراســـات العليا

"أثر فولتير في فكر روّاد النـهضة رفاعة الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون"

إعداد الطالب

مبروك موسى الحمادين

إشراف

الأستاذ الدكتور محمد الشوابكة

رسالة مقدمة إلى عـــمـــادة الــدراســـــات العليا

استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير

فـــي الأدب قـــســـم اللغـــة العـــربية وآدابـــها

جامعة مؤتة، 2007

بسم الله الرحمن الرحيم



MUTAH UNIVERSITY
Deanship of Graduate Studies

جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

نموذج رقم (14)

إجازة رسالة جامعية

تقرر إجازة الرسالة المقدمة من الطالب مبروك موسى الحمادين الموسومة بـــ:

أثر فولتير في فكر روّاد النهضة رفاعة الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون

استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في **اللغة العربية.**

القسم: اللغة العربية.

	التوقيع	التاريخ	
أ.د. محمد علي الشوابكة		2007/5/2	مشرفاً ورئيسا
أ.د. سامح عبدالعزيز الرواشدة		2007/5/2	عضواً
أ.د. سمير بدوان قطامي		2007/5/2	عضواً
د. فايز عبد النبي القيسي		2007/5/2	عضواً

عميد الدراسات العليا

أ.د. حسام الدين المبيضين



MUTAH-KARAK-JORDAN
Postal Code: 61710
TEL :03/2372380-99
Ext. 5328-5330
FAX:03/ 2375694
e-mail: dgs@mutah.edu.jo sedgs@mutah.edu.jo
http://www.mutah.edu.jo/gradest/derasat.htm

مؤته – الكرك – الاردن
رمز البريدي :61710
تلفون :03/2372380-99
فرعي 5328-5330
فاكس 03/2 375694
البريد الالكتروني
الصفحة الالكترونية

الإهداء

إلى والدي الغالي الذي رحل عنا قبل أن يرى ثمار جهوده. إلى الإنسانة التي أنارت دربي بدعائها والدتي الغالية أمدها الله بالصحة، إلى أشقائي الأعزاء: راضي، د. محمد، ويوسف، إلى شقيقاتي العزيزات... أهديكم هذا العمل المتواضع.

مبروك موسى الحمادين

الشكر والتقدير

الحمد لله، له الفضل كله، القائل في كتابة العزيز: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾، وأصلي وأسلم على أفضل الخلق، سيدنا محمد ﷺ وبعد:

في هذا المقام أتقدم بجزيل الشكر ووافر الامتنان إلى الأستاذ الدكتور محمد الشوابكة، الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث، فكان له الأثر الكبير في توجيهي، مبدياً نصائحه وإرشاداته القيمة التي أغنت البحث.

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة: الدكتور سمير قطامي، والأستاذ الدكتور سامح الرواشدة، والدكتور فايز القيسي الذين أفادوا هذا البحث بملاحظاتهم ونقاشهم القيمة، التي سأضعها في عين الاعتبار والعناية.

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى جامعتي العزيزة (جامعة مؤتة)، ممثلة بموظفي الجامعة، مثمناً لهم ما قدموه لي من العون والمساعدة خلال فترة الدراسة.

ولا أنسى في هذا المقام زملائي في حقل التعليم، الذين هيأوا لي الظروف الملائمة، وقدموا ما استطاعوا من العون، وأخص بالذكر: يوسف عقلة النوافلة، محمود المشاعلة، وعماد الطورة.

مبروك موسى الحمادين

فهرس المحتويات

الملخص

"أثر فولتير في فكر روّاد النهضة
رفاعة الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون"

مبروك موسى الحمادين

جامعة مؤتة، 2007

تهدف هذه الدراسة إلى بيان وإيضاح الفكر السياسي والاجتماعي والديني الذي أحدثه المفكر (فولتير)، في فكر رواد النهضة العرب في القرن التاسع عشر، وهؤلاء الرواد هم: رفاعة الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون. وجاءت هذه الدراسة في تمهيد وأربعة فصول، وقد تناول التمهيد حالة أوروبا وسياقها الثقافي قبل الثورة الفرنسية، وحالة الشرق قبل حملة نابليون على مصر. وتناول التمهيد أيضاً وسائل الاتصال في الأدب المقارن. وتناول الفصل الأول ترجمة لحياة فولتير ورواد النهضة، واستعراضاً لمؤلفاتهم وأعمالهم الأدبية.

أما الفصل الثاني فقد تناول الفكر السياسي وعالج قضايا: نظام الحكم، الحاكم، المساواة، الحرية، فصل الدين عن الدولة، والأنظمة والقوانين.

أما الفصل الثالث، فقد تطرق للفكر الاجتماعي، وتناول قضايا: العدل الاجتماعي، الأخلاق، الفضيلة، نقد المجتمع، التمدن، وقضية المرأة.

وتناول الفصل الرابع الفكر الديني، وعالج قضايا: الدين (ماهية الدين)، نقد رجال الدين والكنيسة، نقد الخرافات والمعتقدات، التعصب، والتسامح.

وفي نهاية البحث عرض لنتائج الدراسة، وقائمة المصادر والمراجع.

Abstract

Voltaire's Impression On the Revival Arab Pioneers Thought "Refa'ah Al- Tahtawi, Ahmad Faris Al-Shedyaq, and Farah Anton"

Mabrouk Mousa Al –Hamadeen

Mu'tah University, 2007

This study aimed to realize and explain the political, Social and Religious thought produced by Voltaire the philosopher in the thought of the Arab renaissance pioneers in the nineteenth century as Refa'ah Al Tahtawi, Ahmad Faris Alshedyaq, and Farah Anton.

This study comes in a preface and four chapters, the preface dealt with the European case and its cultural context before the French revolution, the situation in the east before Napoleon's campaign against Egypt, Moreover the preface investigated the communication media in the comparative literature, the first chapter dealt with Voltaire's biography the biographies of renaissance pioneers, their publications and literary works, the second chapter dealt with the political thought and treated cases such as the rule, the ruler equality, Freedom, the separation of religion from state, laws and regulations, the third chapter discussed the social thought, the case of social justice, morality, virtue, society criticism, urbanism and the woman issue justice.

The fourth chapter examined the religious thought, issues of religion (its essence) the critique of the religious men, the church, legends, believes, intolerance and tolerance.

At the end of this research are the study results and a list of resource and references.

الفصل الأول
خلفية الدراسة

1.1 مقدمة:

يعد الأدب المقارن أحد علوم الأدب الحديثة، الذي يدرس ويكشف لنا مواطن التلاقي بين الآداب، وكذلك مواطن التأثر والتأثير في آداب الأمم المختلفة، وتكمن أهمية هذا الأدب في دراسة التيارات والأجناس الأدبية، كما يكشف لنا تأثر الكتاب في الأدب القومي بالآداب العالمية المختلفة.

في هذا البحث نقف عليه مرحلة هامة في تاريخ الالتقاء الفكري والثقافي بين الشرق والغرب في القرن التاسع عشر؟ ففي ذلك القرن شهد الشرق تحولاً كبيراً في الاتصال والمبادلات الأدبية والفكرية مع الغرب.

بعد عصور الانحطاط التي عاشها الشرق إبان الحكم العثماني، جاءت نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر لتشهد حقبة جديدة من الأحداث والتغيرات التي هزت الشرق، فجاءت حملة نابليون على مصر عام (1798م). لتحمل معها نهضة أوروبا وفكرها، ولتكون هذه الحملة المحفز والموقظ للشرق من سباته العميق.

لقد شهد الشرق بعد هذه الحملة حركة واسعة من النشاط الفكري والثقافي، وتمثل ذلك بجهود محمد علي الذي حمل على عاتقه راية العلم والنهوض بالشرق، وكانت إحدى وسائله البعثات العلمية التي أرسلها إلى أوروبا، كما شهدت تلك الفترة نشاطاً في حركة الاستشراق، الأمر الذي أدى إلى التبادل والاتصال الفكري والثقافي بين الشرق والغرب.

وقد ظهر عدد من الرحالة والرواد العرب الذين جابوا أوروبا في محاولة منهم للإطلاع ودراسة ما في أوروبا من فكر وثقافة ونهضة، لينقلوه لنا من خلال أدبهم ومؤلفاتهم، ومن أشهر هؤلاء الرواد الذين تأثروا بالفكر الغربي: رفاعة الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون، وقد ظهر تأثُّر هؤلاء بالفكر الغربي جليّاً في مؤلفاتهم، ومن أشهر المفكرين والفلاسفة الأوروبيين الذين أثروا في

فكر الرواد؛ المفكر والفيلسوف الفرنسي فولتير، أحد أعظم مفكري فرنسا في القرن الثامن عشر، ومن الذين أسهموا في قيام الثورة الفرنسية.

فهذا البحث يأتي ضمن حقل الأدب المقارن، ويتناول أثر المفكر الفرنسي فولتير في فكر رواد النهضة في القرن التاسع عشر (الطهطاوي، الشدياق، وفرح أنطون)، وتكمن أهمية هذا البحث في أنه يتطرق لمرحلة هامة في تاريخ التبادل والاتصال الثقافي بين الشرق والغرب، وكيف أن هذا الاتصال والتبادل كان له دور في حركة إحياء النهضة العربية، -وفي حدود اطلاعي إن هذا الموضوع لم يتناوله أحد من قبل-.

وقد تم الاستعانة بالمنهج التاريخي الوصفي في بحثه، فقد تم دراسة بعض مؤلفاته فولتير. ومؤلفات رواد النهضة، ومحللاً لمواطن التأثر والتأثير بين فولتير ورواد النهضة، وبما أن دراسة الأدب المقارن تستدعي ضرورة الاعتماد والعودة إلى المراجع الأجنبية، فإن الترجمة شكلت جزءاً رئيسياً في هذه الدراسة.

أما عن أهم المصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليهما والاستعانة بها فقد جاءت مؤلفات فولتير ورواد النهضة في طليعة هذه المصادر، بل هي الأساس، ومنها: المعجم الفسلفي، الرسائل الفلسفية، خمس قصص فلسفية، كانديد، وصادق (القدر) لفولتير، والأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، والساق على الساق، والواسطة إلى معرفة أحوال مالطة، كشف المخبأ عن فنون أوروبا، وكنز الرغائب في منتخبات الجوائب لأحمد فارس الشدياق، الأعمال الروائية، ابن رشد وفلسفته، ومجلة الجامعة لفرح أنطون، ومن المصادر الأخرى التي أفيد منها كتاب فولتير لسليم سعده، فولتير لأندريه كريسون، وقصة الحضارة لـ(ول وإيريل ديورانت).

وعن الصعوبات التي واجهت البحث، فإن قلة مؤلفات فولتير، والدراسات التي تتناول فكره في جامعتنا ومكتباتنا كانت الصعوبة الوحيدة التي واجهت البحث.

وقد قُسِّمت الدراسة إلى خمسة فصول، وتناول الأول منها الإطار والسياق التاريخي لأوروبا قبل الثورة الفرنسية، وكذلك السياق الثقافي والتاريخي للشرق قبل الحملة الفرنسية، مبيناً أهم الأحداث والأسباب التي قامت على أثرها الثورة

الفرنسية، وكيف تسربت أفكار هذه الثورة فيما بعد إلى الشرق من خلال حملة نابيلون على مصر، كما يتناول التمهيد وسائل الاتصال والتأثير.

أما الفصل الثاني، فقد تناول ترجمة لحياة فولتير ورواد النهضة، وأهم الأحداث التي شكلت منعطفاً هاماً في حياتهم، كما تناول الفصل أشهر مؤلفات فولتير ورواد النهضة، والتعريف ببعض هذه المؤلفات.

وتأتي الفصول الثالث، والرابع، والخامس، لتعالج الجانب التطبيقي للتأثير الذي أحدثه فولتير في فكر رواد النهضة.

فالفصل الثالث تطرق للفكر السياسي لفولتير والرواد، وقد تناولت أهم القضايا السياسية التي بدا فيها تأثير فولتير واضحاً، وهذه القضايا: نظرتهم للدولة والحاكم، ما هو نظام الحكم الذي آمنوا به وتمنوا أن يقام في الشرق؟ وعن صفات الحكم وواجباته تجاه الوطن والمواطن، كذلك قضيتا المساواة والحرية، وهما من ركائز ومبادئ الثورة الفرنسية، وأيضاً يتناول هذا الفصل قضية فصل الدين عن الدولة، وهي من أهم القضايا التي آمن بها الرواد وطالبوا بتحقيقها، والقضية الأخيرة تتناول القوانين والتشريعات، وسيادة القانون التي دعا إليها الرواد.

أما الفصل الرابع فقد تطرق للفكر الاجتماعي، وكيف بدا لنا رواد النهضة العرب على أنهم مصلحون، فقد تصدوا لأهم القضايا الاجتماعية التي من شأنها إصلاح المجتمع، والارتقاء به إلى أفضل الأحوال. وهذه القضايا: العدل الاجتماعي، الأخلاق والفضيلة، نقد المجتمع وما يقوم به من أعمال وسلوك خاطئة، التمدن وهي من أهم القضايا التي شغلت بال رواد النهضة، ونالت حيزاً كبيراً من فكرهم، ولم تكن قضية المرأة بأقل حالاً من التمدن، فقد وقف هؤلاء الرواد موقف المدافع والمنادي بحقوقها التي حرمت منها في تلك الفترة، وأهم تلك الحقوق التعليم والعمل.

أما الفصل الخامس فقد تناول الفكر الديني، لقد خاض فولتير صراعاً مريراً وطويلاً مع رجال الدين والكنيسة، فكان منتقداً ومهاجماً، فهم سبب الجهل والتأخر في أوروبا، فهذا الفصل يعرض لنا ماهية الدين في نظر فولتير، ومن بعده رواد النهضة، وكذلك نقد رجال الدين والكنيسة، ومن القضايا الأخرى قضية التعصب التي حاربها فولتير ومن بعده رواد النهضة، ثم نقد الخرافات والمعتقدات الخاطئة

التي انتشرت بين أفراد المجتمع، بسبب الجهل ومن القضايا الأخرى في هذا الفصل التسامح الذي جاء كرد فعل معاكس للتعصب، فقد دعا إليه الرواد. ذلك أن التسامح بين الأديان والدعوة إلى الحوار هو سبيل الانفتاح والاستقرار بين الشعوب.

2.1 التمهيد:

لم تأتِ النهضة الأوروبية على شكل طفرة، وإنما سُبقت بمقدمات كثيرة على المستويات الفكرية والأدبية والفنية كافة، وقد استغرق ذلك زمناً طويلاً، شهدت فيه أوروبا تحوّلات جذرية في البُنى الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، وتضافرت جهود الأدباء والفنانين والفلاسفة في الإسهام في تغيير شكل الحياة الغربية، ابتداءً مما قبل المغناكرتا، وانتهاءً بتفجير الثورة الفرنسية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ طبيعة دراسة الآداب المقارنة تقتضي بالضرورة الإشارة إلى السياقات الثقافية، وشكل الحياة في المرحلتين اللتين تخضعان للدراسة، وأعني بذلك عصر فولتير، وعصر الروّاد العرب بغية التعرف إلى المشتركات بين العصرين من جهة، وأثر السابق في اللاحق من جهة أخرى، وقبل الحديث عن الثورة الفرنسية التي تعدُّ ثمرة كفاح المفكرين والفنانين والأدباء، ينبغي الإلماح إلى شكل الحياة الغربية قبل هذه الثورة والأمر نفسه ينطبق على عصر الرواد العرب؛ لذا تبرز أسئلة متعددة حول شكل الثقافة العربية الإسلامية قبل حضور الرواد: كيف كان شكل الحياة الثقافية في البلاد العربية في ظل الدولة العثمانية؟ وكيف كان الناس يفكرون؟ وهل ثمة من تشابه بين عصور الظلام الأوروبية والحياة العربية في ظل الحكم العثماني؟ ثم هل من تشابه يمكن أن يرصد بين جهود المفكرين الغربيين وجهود الرواد العرب؟ وأخيرا هل يمكن في أثناء الحديث عن السياق الثقافي العام الحديث عن تشابه في النتائج؟

إنّ هذه الأسئلة وغيرها تحتاج إلى تحديق وتمعّن أغنانا عنه كثير من الباحثين العرب والأجانب، ولكن إلمامة مختصرة في المقارنة بين السياقات الثقافية يبدو أمراً مسوغاً يضيء لنا معرفة الأفكار المشتركة، وكيف تسرّبت أفكار مفكري الغرب إلى الشرق العربي والإسلامي.

ولتحديد إطار المناقشة سأعوّل على الإشارة إلى تطور الفكر الفرنسي لعلاقته الوطيدة بموضوع البحث.

1.2.1 السياق الثقافي والاجتماعي لفرنسا قبل الثورة:

كانت فرنسا قبل الثورة تخضع لنظام الملكية المطلقة، والملكية المطلقة تعني: حصر السلطة جميعها في يد الملك، "وكانت البلاد تتقسم إلى أربع طبقات: طبقة الأشراف والنبلاء، وطبقة أسياد الأكليروس (رجال الدين). وأما الطبقة الثالثة فهي الطبقة الوسطى، ويلي ذلك الطبقة الرابعة المتشكلة من أفقر فقراء المدينة والريف"(1).

"وكان بلاط ملك فرنسا آنذاك أفخم وأعظم بلاطات أوروبا، ويعكس أزهى عصور الملكية الفرنسية المطلقة"(2)، وكان البذخ ميزة هذا البلاط، إذ كان الملك يخصص له وللملكة والنبلاء والأشراف مبالغ ضخمة، وكانت هذه المبالغ في نظره ونظر الحاشية هي أقل ما يمكن القبول به(3)، كما أنَّ مصروفات البلاط الملكي منفصلة عن ميزانية الدولة، واستحوذت على الجزء الأكبر من إيرادات الدولة، وبالتالي ارتفع العجز في الميزانية، وهذا يتطلب رفع الضرائب على العامة من الشعب، "وكانت الضرائب موزعة بطريقة جائرة تشكو الطبقة العاملة الفقيرة من فداحتها وأساليب جبايتها"(4)، في حين كان النبلاء ورجال الدين معفيين من دفع الضريبة، ويتمتعون بكثير من الامتيازات(5).

---

(1) خوري، رئيف، 1993م، الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، ط3، دار المكشوف، بيروت، ص30.

(2) كارليل وهيبيرت، (د.ت)، الثورة الفرنسية، د.ط، دار المستقبل ومؤسسة المعارف للطباعة، الإسكندرية وبيروت، ص13.

(3) البطريق، عبد الحميد؛ ونوار، عبد العزيز، 1974م، التاريخ الأوروبي الحديث، من عصر النهضة من مؤتمر فينا، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت، ص339.

(4) عمر، عمر عبد العزيز، 1992م، دراسات في التاريخ الأوروبي والأمريكي الحديث، د.ط، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ص291.

(5) المصدر السابق، ص293.

إنَّ هذا الوضع الاقتصادي المتردي، وعدم تحقيق المساواة والعدل بين طبقات المجتمع، رافقه تقييد حرية الشعب حتى من أبسط الحقوق الطبيعية لهم، "وكانت نظم الحكم المحلية والإدارة تختلف من إقليم إلى آخر، أدى هذا إلى عرقلة حرية التجارة داخل فرنسا"[1].

"ولقد جرت مجموعة من الحوادث شكلت مقدمة الثورة، ومنها الانهيار المالي الذي بات يهدد الخزينة، ويضغط على الملك حتى لم يبقَ له مخرج"[2].

وكانت الطبقة الوسطى أكثر فعالية وقوة في الدولـة، لأنهـا شـغلت كـل المناصب ما عدا منصب الوزارة التي كانت تتطلب عراقة الحسب والنسب، وأثبتوا أنهم أمهر وأقدر من النبلاء سليلي العائلات الواهنين الخاملين الذين ليس لهـم مـا يحفزهم على الجدّ والعمل، وتولـت الطبقـة الوسـطى إدارة الحـرب والتمـوين والمواصلات والمناجم والطرق والشوارع، أمَّا قادة الجيش فكانوا من النبلاء[3].

أما القانون فكان يختلف من مقاطعة إلى أخرى، مما أعاد إلى الأذهان انفراد المقاطعات بعضها عن بعض باستقلالها الذاتي، وكان الملك يسّن القوانين الجديـدة وفقاً لمتطلبات الساعة، وعادةً بناءً على إلحاح الوزراء مع التسرع في التحقق مـن انسياقها مع القوانين القائمة، وكان من العسير على المواطن أنْ يتبيّن أي القـوانين سارية المفعول في محل إقامته أو في قضيته[4].

وكان النظام القضائي معقداً مثل القانون، فالبرلمان الفرنسي بـدلاً مـن أنْ يكون ممثلاً للشعب وإرادته، كان دوره قضائياً، إذ أنَّ البرلمان عبارة عـن محـاكم منتشرة في المدن الرئيسية للفصل نهائياً في الأحكام المستأنفة[5].

---

(1) البطريق، نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، ص342.

(2) خوري، الفكر العرب الحديث، ص32.

(3) ديورانت، ول وايريل، 1992م، قصة الحضارة، عصر فولتير، جزء 1، مجلد9، ط1، دار الجيل، بيروت، ص31.

(4) المصدر السابق، ص32.

(5) عمر، دراسات في التاريخ الأوروبي والأمريكي الحديث، ص288.

"وانتشرت في فرنسا أيضاً آلاف المحاكم الإقطاعية التي يرأسها قضاة يعيّنهم السادة الملاك، وكما أنَّ للملك الحق في سن القوانين، وله الحق أيضاً في تعيين محاكم خاصة لأغراض خاصة[1].

وفي هذا الوضع المتردي، اضطر الملك لويس السادس عشر إلى دعوة طبقات الأمة على أمل أن يوافق هذا المجلس على الضرائب التي كان الملك بحاجة إليها من أجل سد العجز في الميزانية، لكن هذا المجلس الذي دُعيَ للموافقة على الضرائب لم يقتصر مهمته على هذه المشكلة، بل جاء ومعه برامج إصلاحية يرى ضرورة تنفيذها"[2]، ووافق الملك على اجتماع مجلس طبقات الأمة للبحث عن وسائل الإصلاح، واجتمعت المجالس في فرساي في عام (1789م)[3].

وكان المجلس يتكون من ممثلي الأشراف وممثلي رجال الدين، وممثلي الطبقة العامة[4]، وأسفر اجتماع المجلس عن تشكل "الجمعية الوطنية"، وهي خطوة جريئة تمخّض عنها هيئة من النواب الوطنيين تمثل أكثرية الأمة، وتتكلم باسم الوطن، وتستند إلى إرادة الأمة، فالجمعية الوطنية هي أول برلمان فرنسي بالمعنى الحديث[5].

وفي الدورة العامة التي حضرها الملك وممثلو الطبقات، انسحب الملك من الجلسة تبعه الأشراف، والأكليروس، وبقي ممثلو الطبقة العامة ، وتبيّن فيما بعد أنَّ استعمال القوة من قبل الملك ضد النواب سيعني لجوء النواب والشعب إلى المقاومة، وأعلنت الجمعية الوطنية نفسها جمعية دستورية[6].

---

(1) ديورانت، قصة الحضارة، عصر فولتير، ص 34.

(2) الجمل، شوقي عطا الله؛ وعبد الله، عبد الرازق إبراهيم، 2000م، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة. د.ط، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ص87.

(3) المصدر نفسه، ص87.

(4) التاريخ الأوروبي الحديث، من عصر النهضة حتى مؤتمر فينا، ص354.

(5) ديورانت، قصة الحضارة، عصر فولتير، ص34.

(6) حاتم، مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص240.

2.2.1 دور الفكر في الثورة:

كان القرن الثامن عشر الذي سبق الثورة قرن الانقلاب العقلي، ففي هذا القرن نضجت الأفكار التي بزغت وتطورت، وغلب على الأذهان أعلام الفكر والثقافة نتيجة لحركة الكشوف الجغرافية العلمية التي شجعت روح البحث عن المستقبل، ووطدت الثقة بالعقل، ورافقت نهضة علمية كبيرة، وأسفرت عن تغيير عميق في نظر الإنسان إلى نفسه[1].

ومن المستغرب أنْ يكون علم منعزل كعلم الفلك في طليعة المعارف التي ساقت إلى مثل هذا التغيير بل الثورة، لقد بيّن علم الفلك أنَّ كرة الأرض ليست بمركز الكون الثابت، بل هي جرم متحرك من جملة أجرام تدور حول الشمس، فكانت النتيجة أنْ طرأ على الإنسان شك في أنه الغاية من الوجود، والوليد المدلل الذي صُنع كل شيء من أجله[2].

وخلال ذلك القرن (الثامن عشر)، انتشرت النوادي والصالونات التي يجتمع فيها أصحاب الفكر القومي، بغض النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، ففي كثير من الصالونات، كان يجتمع رجال من الطبقتين: الارستقراطية والبرجوازية، الأمر الذي جعل الأفكار تتناقل بين هاتين الطبقتين[3].

لقد تمخّضت البرجوازية في فرنسا من أبناء الطبقة الثالثة، فبعد أن تحسّنت أوضاعهم المادية، أصبح لهم دور فعّال في إرادة شؤون البلاد الاقتصادية، وظهر بينهم عدد من المثقفين والفلاسفة الذين ساهموا في تنوير الجماهير، وإيقاظهم للحال التي تعيشها الجماهير من ظلم واضطهاد[4].

وأشهر هؤلاء المنورين الذين مهدوا للثورة؛ مونتسكيو، وفولتير، جان جاك روسو.

---

(1) نف، إيمري، 1961م، المؤرخون وروح الشعر، ترجمة: توفيق إسكندر، د.ط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص14-15.

(2) خوري، الفكر العربي الحديث، ص57-58.

(3) المصدر نفسه، ص58.

(4) نوار، عبد العزيز؛ ونعيمي، عبد الحميد، (د.ت)، التاريخ المعاصر-أوروبا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت، ص24.

لقد وضع مونتسكيو وهو صاحب كتاب (روح الشرائع) أمام الشعب الفرنسي نموذجاً من الحكم الذي يقوم على أساس الحرية، والدستور وعلى البرلمان المنتخب(1)، كما نادى بمبدأ التسامح الديني، وأشاد بالنظام الدستوري الإنجليزي(2)، أما روسو، صاحب كتاب (العقد الاجتماعي) و(تربية إميل) فإنه يرى أنْ الإنسان وُلد حراً، ويرى أنَّ المجتمع السليم يقوم على التساوي بين الأفراد في الحقوق والواجبات، أما فولتير –موضوع دراستنا– فقد هاجم الكنيسة، وانحرافها عن المسائل الروحية وتدخلها في السياسة، كما نادى بإصلاح القضاء، وإصلاح نظام الضرائب(3)، ونجدُ في أفكاره دفاعاً عن حرية الرأي واحتكاماً إلى العقل، وكان أسلوبه فيِ الكتابة أقرب الأساليب إلى الشعب، ممّا جعله في طليعة الأعلام الذين أيقظوا النفوس والأذهان(4).

عمد المفكرون والأدباء الفرنسيون إلى الاحتجاج على الحالة الراهنة، وتلمس أسباب الفساد، ووضع الخطط، ورسم الهيئة للمجتمع الجديد، وكان من اليقظة العظمى التي ثارت ثورتها مع حركة الإحياء والنهضة الصناعية، وحركة الإصلاح البروتستانتي، وفورة البحث والاستنباط العلمي مرجع يستمدون منه ودليل يسترشدون به(5).

تميّز المنورون جميعاً بروح التفاؤل التي كانت من مميزات رجال عصر النهضة، فكانوا يسيرون بثقة شديدة إلى الأمام، وينظرون بأمل إلى المستقبل(6).

كما نظر المنورون إلى الإنسان الطبيعي، فكانت تنطلق أيضاً من قولهم "بأنَّ الشخصية البشرية واحدة من اثنتين: إما شخصية كونّتها الطبيعة، أو شخصية كوّنها

---

(1) البطريق، نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، ص323.

(2) الجمل، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، ص84.

(3) المصدر نفسه، ص84-86.

(4) خوري، الفكر العربي الحديث، ص67.

(5) المصدر السابق، ص59.

(6) حاتم، عماد، 1979م، مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، د.ط، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ص231.

المجتمع المليء بالشرور والمساوئ"[1].

لقد أشاع المنورون في أعمالهم وآرائهم مصطلحات الحرية والمساواة والإخاء والعدل، وهذه شكلت فيما بعد المبادئ الأساسية للثورة الفرنسية، وقد امتدت هذه المبادئ خارج فرنسا لتعمّ القارة الأوروبية، حتى أنَّ الشرق العربي دار في فلك هذه المبادئ بواسطة الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون عام (1798م)، ليدخل الشرق العربي في منعطف هام غيَّر تفكيره وأزاح عنه غمام الجهل والتخلف، ليجد نفسه أمام مهمة شاقة متمثلة في مجاراة الغرب في التقدم و النهضة.

3.2.1 السياق الثقافي العربي قبل الحملة الفرنسية:

مرّت البلاد العربية في العهدين المملوكي والعثماني بمرحلة ركود وانحطاط على المستوى السياسي والاجتماعي والحضاري، وصاحب هذا الانحطاط انحطاط في الإنتاج الأدبي كمّاً ونوعاً استمر لعدة قرون، وكان أحد الأسباب الرئيسية لهذا الانحطاط، يعود لسياسة الدولة العثمانية التي انتهجت أسلوب تجهيل الشعوب العربية، وإحلال اللغة التركية مكان اللغة العربية، وتفضيل العرق التركي على العربي، وفرض الضرائب الباهظة رغم الوضع الاقتصادي المتردي للشعوب العربية، ومع مرور الزمن، ضعُفت الدولة العثمانية، وتقلصّت حدودها الجغرافية، وأُطلق عليها فيما بعد (الرجل المريض).

وإذا أردنا أن نتحدث بإسهاب عن حالة الأمة العربية أثناء الحكم العثماني والمملوكي، فإن مصر بصفتها حاضرة الأمة، وبلاد الشام هما أكثر المناطق والأجزاء العربية المتأثرة بهذه السياسة وهذا النظام.

لقد عاشت مصر تحت الحكم العثماني فترة من أشد فترات تاريخها ضعفاً وعزلة عن العالم[2]، ومن خصائص الحكم العثماني في مصر وفي ولايات الدولة العثمانية، أنَّه كان حكماً سطحياً بعيداً عن مفهوم الدولة الحديثة، وبدأت منذ ذلك

---

(1) حاتم، عماد، مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص233.

(2) نوار، عبد العزيز، 1988م، تاريخ مصر الاجتماعي- منذ التاريخ حتى العصر الحديث، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة، ص125.

التاريخ الفجوة الحضارية تتسع بين مدى التقدم الحضاري في الشرق الإسلامي ومداه في أوروبا[1].

كانت فلسفة الحكم العثماني تقوم على أساس ترك الأمور في الولايات على ما هي عليه، دون تدخل جوهري من جانب الحكومة في حياة الناس على أن يكون ذلك في إطار التبعية للسلطان العثماني، فهو لم يتغلغل في الأمور الداخلية وإنما اكتفى بوضع حاميات للدفاع عن البلاد، ونشر الأمن فيها[2]، إنَّ النظام العسكري المفروض على البلاد العربية، وفرض جبايات منظمة تُؤدى كل عام، وتركها بعد ذلك حرّة تصرف أمورها على النحو الذي اعتادت عليه، أدى ذلك إلى حالة من الركود أصابت البلاد العربية[3].

لقد كان المماليك عصبة حاكمة عسكرية، احتكرت أمور السياسة والحرب والإدارة، وتركت الخدمات العامة دون رعاية على اعتبار أنها من وجهة نظرهم من مسؤوليات الرعية[4]، فعمّ الفقر والجهل، وانحطت الصحة العامة، وعمّت البِدَعْ والشعوذة[5]، وأصبح التعليم مقتصراً على الأساليب التقليدية ؛ الكتّاب والأزهر، وبعض المدارس ذات الطابع الديني التي لا تُعنى بالعلوم ولا تدري بتطورها السريع كما هو الحال في أوروبا[6].

وكان الشعب المصري يلجأ إلى علماء الأزهر ليدفعوا عنه الظلم، ويزيلوا عن كاهله نير الاضطهاد، وكانت غضبتهم ضربة تحدث أثرها، وكان الحكّام

---

(1) نوار، تاريخ مصر الاجتماعي، ص152.

(2) نوار، عبد العزيز، 1973م، تاريخ العرب المعاصر–مصر والعراق، د.ط. دار النهضة العربية، بيروت، ص36–37.

(3) النجار، حسين فوزي، د.ت، رفاعة الطهطاوي–رائد فكر وإمام نهضة، د.ط، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص15.

(4) نوار، تاريخ مصر الاجتماعي، ص153.

(5) النجار، رفاعة الطهطاوي، ص15.

(6) نوار، تاريخ مصر الاجتماعي، ص153.

يحسبون لهم الحساب، وكانت المساجد تملأ البلاد، وقد اتخذها الناس مجالا للإفتاء، ومدارس للعلم[1].

لقد كان الانحطاط مصير الثقافة العربية التي كانت مزدهرة في غابر الزمان، وأصبح الإيمان الديني الغيبي سائداً في البلدان العربية، والعقائد الدينية الجامدة نقطة انطلاق التفكير وأساسه، وكانت الخرافات والتقاليد والأباطيل تلعب دوراً هائلاً في حياة الناس، الذين كانوا يعاملون كل ما هو قديم باحترام زائد عن الحد، وكان الجهل شاملاً وعاماً[2].

وفي هذا السياق نورد ما وصفه أحد الرحالة الأوروبيين وهو (فولني) ، عندما وفد على مصر وبلاد الشام في أواخر القرن الثامن عشر يقول –وهو يصف الحالة الصناعية والعلمية في مصر آنذاك–: "الجهل عام في هذه البلاد مثل سائر تركيا، وهو يشمل كل الطبقات، ويتجلى في كل العوامل الأدبية والطبيعية، وفي الفنون الجميلة، حتى الصناعات اليدوية، فإنها في أبسط أحوالها، ويندر أنْ تجد في القاهرة من يصلح الساعة، وإذا وُجد فهو إفرنجي؛ أما الصيّاغة فأصحابها أكثر مما في أزمير وحلب، لكنهم جهلاء، وهم إنما يتقنون المنسوجات الحريرية، وإن كانت أقل إتقاناً وثمناً من تلك التي تصنع في أوروبا؛ أما العلم فوجود الأزهر فيها جعلها مقصد الطلاب من الشرق الإسلامي"[3].

أما على الصعيد الاقتصادي: فإنَّ الضريبة التي فُرضت على الفلاح المصري قد أثقلت كاهله، وأدت إلى هجرة الفلاحين لقراهم، وقد رصد لنا المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي هذه الأوضاع بقوله: "وانقضت هذه السنة كالتي قبلها في الشدة والغلاء، وقصور النيل والفتن المستمرة، وتواتر المصادرات والمظالم من الأمراء، وانتشار أتباعهم لجبي الأموال من القرى والبلدان، وأحداث المظالم، ويسمّونها مال الجهات، ورفع المظالم، والفردة حتى أهلكوا الفلاحين، وضاق ذرعهم واشتدَّ كربهم،

---

(1) أبو الخشب، إبراهيم، 1976م، تاريخ الأدب العربي في العصر الحاضر، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص54.

(2) ليفين، ز.أ، 1997م، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام، ترجمة بشير السباعي، ط2، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ص11.

(3) الشيال، جمال الدين، 1970م، رفاعة رافع الطهطاوي، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص9.

وطفشوا من بلادهم، فحلوا الطلب على الملتزمين، وبعثوا لهم المعينين في بيوتهم، فاحتاج مساتير الناس لبيع أمتعتهم ودورهم ومواشيهم بسبب ذلك"[1].

"وكان من معوّقات النمو والتطور ظهور نظام الالتزام، وهذا النظام ظهر كتعبير عن ضعف السلطة المركزية، والالتزام: عبارة عن امتياز يُمنح لشخص معين لجباية الضرائب على منطقة معينة لمدة سنة، إلاَّ أنه بعد ذلك أصبح يمنح لمدى العمر، ومع استمرار تدهور السلطة أصبح الالتزام يُباع ويورث"[2].

هكذا بدا الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في الشرق إبان الحكم العثماني والمملوكي، وهو حال مشابه تماماً لحالة فرنسا قبل الثورة، فالشعب الفرنسي –تحديداً الفلاح– كان يعيش تحت ظلم حكّام ونبلاء وأشراف فرنسا من خلال الضريبة الباهظة، وانتشار الفقر والجوع والمرض، وكأنَّ هذا الفلاح قد خُلق ليكون مسخراً لخدمة تلك الطبقة، وليس الفلاح فقط من عانى من تلك السياسة، فالحروب التي خاضتها فرنسا، ومخصصات القصر التي استنزفت ميزانية الدولة بشكل عام، وتدهورت الأوضاع الاقتصادية.

وفي مصر لعب حكّام وباشاوات الدولة العثمانية الدور ذاته، فعمَّ الجهل والظلم والتخلف، وفُرضت الضريبة على الفلاح المصري، وقسُمّت البلاد إلى مقاطع، "ومع نهاية القرن الثامن عشر بدأت مظاهر محدودة للرفض في الظهور، وتمثل ذلك في رجال الدين، وبعض التجار، وفئة من الحرفيين، التي حاولت كسر سيطرة المماليك"[3]، حتى جاء العام (1798م) حاملاً معه أحد الأسباب الرئيسية في نهضة وإحياء الشرق، وهي حملة نابليون على مصر.

---

(1) الجبرتي، عبد الرحمن، 1998م، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن، د.ط، دار الكتب المصرية، القاهرة، ص114.

(2) كبر، محمود محمد، 1995م، المثقفون في مصر، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص70.

(3) المصدر نفسه، ص90.

4.2.1 عوامل النهضة العربية:

شهد القرن التاسع عشر مشروع النهضة العربية، وجاء هذا المشروع بفعل عوامل عديدة؛ منها السياسي، والاجتماعي والاقتصادي، كما أنه خرج إلى الوجود بعد عدة قرون من الركود والانحطاط –كما ذكرنا سابقاً– وفي هذا التمهيد سنجمل العوامل التي ساعدت على تلك النهضة الفكرية، وهي:

1. الحملة الفرنسية:

إنَّ أول اتصال للثورة الفرنسية بالشرق جرى من خلال حملة نابليون على مصر عام (1798م)، "وقد فتحت هذه الحملة على مصر والشرق الحضارة الغربية بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية، وأنظمة إدارية، وعلوم وآداب وفنون وصحافة وغيرها"[1].

لقد شَدَّت هذه الحملة انتباه المصريين إلى تلك الفجوة الهائلة بين التقدم والمدنية والرقيّ الذي وصلت إليه أوروبا، وبين ما أصاب الشرق من تخلف وجمود، لم يأتِ نابليون إلى مصر بأسطوله العسكري غازياً فحسب، بل اصطحب معه فريق من العلماء الفرنسيين في الهندسة والطب والجغرافية والآثار والرياضيات، "وأحضر معه أيضاً مطبعتين؛ إحداهما فرنسية، والأخرى عربية"[2].

كما أسس مجمعاً علمياً من أجل البحث والدراسة، وأنشأ بعض من رافقه من العلماء مختبرات علمية ومسرحاً، ليقدموا للمصريين صوراً عن المدنية الغربية[3].

وحتى يتمكن نابليون من فرض سيطرته ونفوذه في مصر، أذاع نابليون على الشعب المصري منشوره الذي أعلن فيه إسلامه (الصّوري)، وبيَّن فيه مساوئ المماليك، كما أنه تسرّب في المنشور مبادئ الثورة الفرنسية، ومما صدر في المنثور: "بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلاَّ الله لا ولد له ولا شريك له في ملكه، من طرف الفرنساوية المبني على أساس الحرية والتسوية،...، يعرف أهالي مصر

---

(1) محافظة، علي، 1983م، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، (د.ط)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص23.

(3) حطيط، كاظم، 1987م، أعلام ورواد في الأدب العربي، ط1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ص176.

جميعهم، أنَّ من زمان مديد الصناجق الذين يتسلطون في البلاد المصرية، يتعاملون بالذل والاحتقار في حق الملة الفرنساوية، ويظلمون تجارها بأنواع الإيذاء والتعدي"[1].

2. البعثات العلمية:

أسهم محمد علي باشا في النهضة العلمية في مصر من خلال البعثات التي أرسلها إلى أوروبا، "واتجه بأنظاره أولاً إلى تركيا ثم إلى أوروبا"[2]، وتوالت هذه البعثات إلى فرنسا وغيرها من الأقطار.

إنَّ ما قام به محمد علي باشا في مصر إنَّما كان يلائم مصالحه الخاصة، كما كان من صالح سياسته العسكرية، وإنشاء المدارس المهنية، وإيفاد الطلاب إلى أوروبا، وحمله إيَّاهم على ترجمة المؤلفات التقنية بعد عودتهم، وتأسيسه مطبعة لطبع الترجمان وإصدار جريدة رسمية لنشر نصوص المراسيم والقرارات، ولكن – مع ذلك– لم يرغب في أن يكتسب الطلاب من المهارة فوق ما هو ضروري[3].

لقد أسهمت هذه البعثات في الانفتاح على الغرب، وبفعل هذه البعثات تُرجمت العديد من الكتب الأجنبية إلى اللغة العربية، بالإضافة إلى تدريس العلوم الحديثة في المعاهد والمدارس التي أنشأها محمد علي، "كما كان لهذه البعثات الأثر الكبير في تقدم مصر ونهضتها، كما كان لها الفضل في إحياء علوم اللغة العربية"[4].

3. الإرساليات التبشيرية:

"منذ القرن السادس عشر كانت الكنيسة الكاثوليكية تقيم أولى علاقاتها النظامية بالطوائف المسيحية الشرقية"[5]، وكان المرسلون اليسوعيون وغيرهم يُرسَلون إلى الشرق لإصلاح العقيدة والنظام لدى الموارنة[6]، وشهد القرن التاسع

---

(1) الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ص4.

(2) المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص24.

(3) حوراني ألبرت، 1977م، الفكر العربي في عصر النهضة،(1798– 1939م)، ط4، دار النهار، بيروت، ص74–75.

(4) الدسوقي، عمر، 1973م، في الأدب الحديث، ط8، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ص29.

(5) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص76.

(6) المصدر نفسه، ص76.

عشر حركة تبشيرية واسعة في البلاد العربية، ونشطت في بناء وتأسيس الجمعيات العلمية والأدبية، كما أنشأ المبشرون الجمعية السورية في بيروت لغرض نشر العلوم وترقية الفنون، كما كان لهم دور في إنشاء المدارس والمكتبات الكبرى، وفي ميدان الترجمة وتحديث اللغة العربية.

4. الطباعة:

"ربما كانت الطباعة أقوى العوامل في تحقيق عملية الإحياء"[1]، وقد دخلت الطباعة إلى مصر من خلال الحملة الفرنسية، وكانت تسمى المطبعة الأهلية، أما في لبنان، فالمطبعة دخلتها قبل مصر، فقد أُنشئت أول مطبعة في دير قزحيا عام (1601م)[2]، بفعل الإرساليات التبشيرية التي كانت تُرسل إلى الشرق.

لقد أسهمت المطابع في نشر العديد من المؤلفات والكتب الحديثة، وإحياء التراث، وتزويد المدارس ودور العلم، والمفكرين والأدباء بالأفكار والآراء الغربية التي وسَّعت مداركهم، وأيقظت أذهانهم، فكانت سبباً هاماً من أسباب النهضة العربية.

5. الصحافة:

مثلما هي الطباعة، دخلت الصحافة إلى مصر عن طريق الحملة الفرنسية، فقد أنشأ نابليون بمصر صحيفتين: الأولى بريد مصر، والثانية العُشار المصرية[3]، وبعد ذلك أخذت الصحف بالصدور في الشرق، وأشهر هذه الصحف "صحيفة الوقائع المصرية" عام (1828م)، في عهد محمد علي باشا، وكانت تصدر بداية باللغة التركية، ثم أصبحت تصدر باللغة العربية، أمَّا في بيروت فصدرت أول صحيفة عام (1858م)، وأصدرها خليل خوري تحت اسم "حديقة الأخبار"[4].

---

(1) السعافين، إبراهيم، 1981م، مدرسة الإحياء والتراث، ط1، دار الأندلس، بيروت، ص39.

(2) حطيط، أعلام ورواد في الأدب العربي، ص180.

(3) عطا الله، رشيد يوسف، 1985م، تاريخ الآداب العربية، مجلد 2، تحقيق: علي نجيب عطوي، ط1، مؤسسة عز الدين، بيروت، ص293-294.

(4) المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص28-29.

تعتبر الصحافة أهم عوامل مقاومة العاميّة، وانتشار اللغة الفصحى، ومجال واسع في نشر الأبحاث الأدبية والعلمية[1].

لقد أيقظت الصحافة الأذهان، ومن خلالها انتشرت آراء وأفكار المفكرين والأدباء، الذين طالبوا بالوحدة وبالحرية، ورفع الظلم عن الشعوب العربية.

6. الترجمة:

"بدأت حركة الترجمة في الشرق في مطلع القرن التاسع عشر"[2]، وفي مصر اعتمد عليها محمد علي باشا كوسيلة من وسائل تحديث الدولة المصرية، وكان للطلبة الذين أُوفِدوا إلى أوروبا للدراسة دور في تنشيط حركة الترجمة، فقد عمل هؤلاء على ترجمة العديد من الكتب إلى اللغة العربية، وفي مختلف التخصصات، والتي أدَّت إلى تطور ونهضة الشرق، فكانت الترجمة محاولة من أجل اللحاق بركب المدنية والحضارة الأوروبية، وكانت مدرسة الألسن التي أسسها محمد علي، وعهد برئاستها إلى رفاعة الطهطاوي أول مدرسة للترجمة، وكان لجهود الطهطاوي الفضل في تدريب وتخريج العديد من الطلبة الذين أسهموا في ازدهار حركة الترجمة في ذلك الوقت.

7. الاستشراق:

"الاستشراق يمكن أن يُناقش ويُحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه، وحُكمه، وبإيجاز؛ الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه وامتلاك السيادة عليه[3].

لقد شكَّل الاستشراق هجوماً ثقافياً بديلاً للاستعمار، لذلك خرج عن نطاق الجهد الفردي أو حتى عن إطار الجهد المؤسسي المحدود إلى إطار المشروع الواسع الشامل الذي يستهدف إعادة تشكيل الشرق الإسلامي ليصبح "شرقاً غرباً"[4].

---

(1) الدسوقي، في الأدب الحديث، ج1، ص54.

(2) المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص31.

(3) سعيد، إدوارد، 1995م، الاستشراق، ط4، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ص39.

(4) عمايرة، إسماعيل،1992م، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية، ط2، دار حنين، عمان، ص58.

كما اعتمدت عمليات الاستشراق على التدرج والتهيؤ، ووسيلته في ذلك هي إبراز السلبيات الثقافية من ثقافات شعبية وأساطير، وتسليط الأضواء وإبهام القارئ بأنَّ التراث الإسلامي هو تلك الخرافات الشعبية[1].

أمَّا مجالات الاستشراق، فقد اهتم "بدراسات الحضارات القديمة، وتجميع المخطوطات العربية، ونشر مؤلفات عديدة، كما كان للاستشراق دور في تنظيم المؤتمرات، وإلقاء المحاضرات على العلماء الشرقيين، وقد ساهمت في تنبيه الوعي القومي في مختلف بلدان الشرق، وفي تنشيط حركة النهضة العملية واليقظة الفكرية"[2].

5.2.1 وسائل الاتصال:

تُعدّ وسائل الاتصال جزءاً مهماً في الأدب المقارن، كما أنَّ دراسة وسائل الاتصال مرتبطة بدراسة التأثير والمصادر، فما هو التأثير؟ وما هي المصادر؟

يمكن تعريف وسائل الاتصال بأنها: "العناصر التي تقوم بالنقل من أمة إلى أمة أخرى أفكاراً وأجناساً أدبية، وموضوعات وصوراً، وأعمالاً كاملة أو جزئية من ناحية، والأشياء المنقولة المتبادلة نفسها من ناحية أخرى"[3].

فالأدب في هذا التصور بمثابة السلعة يتبادله الناس فيما بينهم كما يتبادلون السلعة، ونقل الأفكار والأجناس نوع التوزيع الذي يقع بين الإنتاج (الخَلقُ الأدبي)، والاستهلاك (الجمهور أو المتلقي)، وإلى (فان تيجم) ترجع تسمية (الناقلين بالوسطاء)، والأمة المنتجة أو الكاتب المنتِج (بالمرسِل)، والأمة المستهلكة أو الكاتب المستهلك (بالمستقبِل)[4]، إذن هنالك ثلاثة عناصر بدونها لا يمكن أن يتحقق ما يسمى بالمبادلات الأدبية بين الشعوب، وهي: (المرسِل، المستقبِل، الوسطاء)،

---

(1) عمايرة، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية، ص109.

(2) الفيومي، محمد إبراهيم، 1993م، الاستشراق رسالة استعمار، (د.ط)، دار الفكر العربي، القاهرة، ص153.

(3) جبر، رجاء عبد المنعم، 1988م، تاريخ الأدب المقارن، المبادلات الأدبية بين الأمم، (د.ط)، مكتبة الشباب، القاهرة، ص53.

(4) المصدر نفسه، ص53.

وسنقوم بدراسة العلاقة بين المرسِل والمستقبِل من خلال ما يسمى في الأدب المقارن بــ"التأثر والتأثير".

أما التأثر: فيكون في "المرسَل إليه" من "المرسِل"، والمرسَل إليه أو المتقبّل تكون مصادر تأثره من آداب أجنبية عن أدبه القومي، وفي لغات أجنبية وهو يتأثر بكتاب أو أديب أو أدب بكامله، وليس ضرورياً أن تكون هذه المصادر من جنس النص المدروس، فقد يكون النص أدبياً والمصادر ليست أدبية[1].

والتأثير: فتبحث دراسته عن عمل واحد أو مجموعات الأعمال لأديب واحد، أو بلد واحد، وتكشف آثاره وإشعاعاته عن الآخرين وتسربه إلى آداب أجنبية[2].

6.2.1 الوسطاء:

والمقصود بالوسطاء:

1. "وهم الأفراد الذين سهّلوا انتشار أدب إحدى الأمم في أمة أخرى، وهؤلاء الأفراد يكونون تارة من أبناء الأمة الآخذة، الذين دفعتهم ظروف حياتهم أو انصرفوا بملء إرادتهم، إلى أنْ يدرسوا الآثار الأجنبية ويذيعوها في بلادهم، وتارة يكونون من الأجانب الذين تواطنوا بلداً من البلدان، أو أقاموا فيه مدة طويلة، فساهموا في إذاعة آداب بلادهم فيه، وقلَّ أنْ يكون بين هؤلاء كتّاب كبار، فأهميتهم ترجع أولاً وقبل كل شيء، إلى الدور الذي لعبوه بتسهيل الذيوع والنجاح لبعض الآثار الأجنبية في بلادهم التي أنجبتهم أو البلاد التي أقاموا فيها"[3].

ويندرج تحت الأفراد الرحالة، وهي الحركة التي ازدهرت في عصر النهضة، وهؤلاء عملوا على نقل العلوم والمعارف بين الأمم، وشهد القرن التاسع عشر شيوع ظاهرة الرحيل إلى الغرب؛ إما لسبب سياسي من خلال النفي أو

---

(1) الشيخ، خليل؛ والبكار، يوسف، 1996م، الأدب المقارن، ط1، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، ص63.

(2) المصدر نفسه، ص63.

(3) تيجم، فان، (د.ت)، الأدب المقارن، (د.ط)، دار الفكر العربي، ص158.

الإبعاد، أو من أجل العلم، كما هو الحال في البعثات العلمية زمن محمد علي باشا، أو الرحيل من أجل العيش وكسب المال.

وكان للرحالة العرب دور بارز في الاتصال الثقافي مع الغرب، وتمكنوا من نقل العديد من الكتب إلى العربية عن طريق الترجمة، والعمل على إحياء العديد من العلوم العربية، وكان لتأثر هؤلاء الرحالة بالغرب أن ظهر عدد من المعلمين ورجال الفكر الذين حملوا راية الإصلاح والتنوير في الشرق.

2. البيئات الاجتماعية: وهذه البيئات تتمثل في جماعات الأصدقاء والندوات الأدبية والصالونات وبلاط الأمراء، التي ساهمت في إذاعة الآثار الأجنبية[1].
3. النقد والصحف والمجلات: وهذه أتاحت لبعض الكتّاب أن يذيعوا في بلد أجنبي، وتقسم هذه الكتابات إلى قسمين: النصوص النقدية والترجمات، والاطلاع على هذه المجلات والصحف ضروري في تحديد اتجاهات العصر، وما قد يسودها من تيارات آداب أجنبية، وفي بيان مدى تذوق القوم لتلك التيارات وأسبابه الاجتماعية والثقافية[2]، ففي القرن الثامن عشر أُنشئت في أوروبا عدد من الصحف والمجلات الأسبوعية ونصف الشهرية والشهرية ، وكانت تحتوي على ترجمات لآثار أجنبية، أو تحليل لبعض الآثار، أما المجلات؛ فكانت ذات طابع علمي، تفتح أبوابها للأبحاث العلمية، وقلَّما تقدم للجمهور ترجمة أو تحليلاً للآثار الأجنبية[3]، أما الترجمة، فهي من أكثر وسائل نقل الآداب الأجنبية شيوعاً، فمن خلالها تنتقل ثقافات وآداب العالم فيما بينها، وقد عُرفت الترجمة منذ الحضارات القديمة.

ولكن كيف اتصل رواد النهضة (الطهطاوي، الشدياق، وفرح أنطون) بالحضارة والفكر الغربي (خصوصاً فولتير)؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من الإشارة هنا إلى مدرستين من مدارس الأدب المقارن بشأن الاتصال: المدرسة الأمريكية، والمدرسة الفرنسية، فالأمريكية

---

(1) تيجم، الأدب المقارن، ص159.

(2) المصدر نفسه، ص162.

(3) هلال، محمد غنيمي، (د.ت)، الأدب المقارن، (د.ط)، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، ص127.

ترى أن الأدب المقارن يهتم بدراسة الأدب في صلاته التي تتعدى حدوده القوميـــة، فالقومية وليست اللغة هي التي تحدد نوع الأدب[1].

أما المدرسة الفرنسية فترى ضرورة تحقيق الصلة التاريخية بين الأدبين قبل الخوض في الدراسة المقارنة، ومعنى هذا أنه إن لم تقم الأدلـــة أو القـــرائن علـــى اتصال الأدبين فليس هنالك مجال للدراسة المقارنة، فالمدرسة الفرنـــسية تـــرى أن الهدف من الدراسة المقارنة هو الكشف عن ميادين التأثر والتأثير، فدراسة الفنـــون المناظرة في الآداب المختلفة التي لم يحدث بينها لقاء تاريخي فلا تـــرى المدرســـة الفرنسية لذلك كبير فائدة[2].

بالعودة إلى موضوع التأثر والتأثير، وطبيعة العلاقة بين المرسِل والمـــستقبِل فإنه في كثير من الأحيان لا يكون المرسِل والمستقبِل على اتصال مباشر، وإنما تتم العلاقة بينهما عن طريق وسائط أو ناقلين، مثـــل المتـــرجمين والنقـــاد والرحالـــة والصحف والكتب[3].

لقد تم الاتصال بين رواد النهضة وفولتير بطريقة غير مباشرة، إذ إنَّ فولتير توفي عام (1778م)، أي قبل أن يولد أي رائد من الرواد، فقد سافر الطهطاوي إلى باريس عم (1826م) كمرشد وإمام للبعثة، وهناك اطلَّع على ثقافة وأدب الغرب من خلال القراءة والدراسة، وقد أشار الطهطاوي بهذا في كتابه "تخليص الإبريز فـــي تلخيص باريز"، يقول: "قرأت كتاباً فـــي علـــم المنطـــق الفرنـــساوي مـــع مـــسيو (شواليه)...، وقرأت مع ميسو (شواليه) كتاباً صغيراً في المعادن وترجمته، وقرأت كثيراً من كتب الأدب، فمنها (مجموع نويل) ومنها عدة مواضع من ديوان "فولتير"، وديوان "راسين"، وديوان "روسو"...، وقرأت في الفلسفة تاريخ الفلاســـفة المتقـــدم

---

(1) تيجم، الأدب المقارن، ص163.

(2) كنفاني، غسان، 1972م، في الأدب المقارن–دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي، ط1، دار النهضة العربية، بيروت ص24.

(3) رضوان، أحمد، 1990م، مدخل إلى الدرس الأدبي المقارن، ط1، دار العلوم العربية، بيروت، ص38.

المشتمل على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم، وقرأت عدة مجال نفسية في معجم الفلسفة للخواجة "فولتير"[1].

يلاحظ من هذا النص أنَّ الطهطاوي قد اطلَّع على الفكر الغربي في فرنسا من خلال القراءة، وقد أسبغ الطهطاوي على فولتير لقب "الخواجة" وهذا اللقب لم يمنحه الطهطاوي إلاَّ لفولتير، وربما هو دليل على شدة إعجابه بهذا المفكر وفلسفته وبالتالي التأثر به.

أمَّا الشدياق فقد اطلّع على الآداب والثقافة الأوروبية أثناء تجواله وإقامته في القارة الأوروبية (في مالطة وإيطاليا وفرنسا وإنجلترا)، وقد بدا واضحاً تأثر الشدياق بفكر فولتير، وذلك عندما ضمن في كتابه (كشف المخبأ) في مواقع عديدة منه آراءً وأقوالاً لفولتير من كتابه (لا بوسل درليان)، يقول : " قال فولتير (إن بلاد الانجليز هي بلاد المذاهب والنحل، فالانجليزي يذهب إلى السماء من أي طريق يشاء...)"[2]، ويقول أيضاً: "ومدح فولتير التجارة ليس قدحاً في العلوم والمعارف، وإنما هو تحريض على اتساع دائرة التمدن..."[3]، ويقول الشدياق أيضاً: "قال فولتير: (وكانت ملوك الإفرنج تستخدم الأطباء من العرب واليهود)"[4]، فهذه النصوص أكبر دليل على اطلاع الشدياق على فكر فولتير والتأثر به.

وأما فرح أنطون: فقد اطلَّع على الأدب الغربي أثناء وجوده في لبنان وهو طالب في المدرسة، فخلال هذه المرحلة أخذ أنطون يقرأ فلسفة الفكر الفرنسي، وبعد ذلك "أخذ بمراسلة الصحف والمجلات في الشام ومصر وينشر فيها أبحاثه ومقالاته"[5]، كما أنَّه في وقت لاحق سافر إلى أمريكا و أنشأ مجلة الجامعة –كما سنرى– ومن الضروري أنَّه اطلّع على المنتج الغربي. وقد أشاد في كتابه (ابن رشد

---

(1) الطهطاوي، رفاعة، 1973م، الأعمال الكاملة، ج2 دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ص191-192.

(2) الشدياق، أحمد فارس، (د.ت)، الواسطة إلى معرفة أحوال مالطة وكشف المخبأ عن فنون أوروبا، د.ط باعتناء يوسف خوري، كتب، بيروت، ص187.

(3) المصدر نفسه، ص212.

(4) المصدر نفسه، ص 212.

(5) المناصرة، حسين، 1994م، فرح أنطون- روائياً ومسرحياً، ط1، دار الكرمل للنشر، عمان، ص29.

وفلسفته) بالمفكر فولتير بقوله: " فقيام ملوك عظام في الغرب مثل فردريك الثـــاني، ورجال عظام مثل فولتير هو السبب الحقيقي في إطلاق الفكر البشري في أوروبـــا، وإضعاف السلطة الدينية، وإرجاعها إلى حدودها"[1]. وهو دليل على اطلاع أنطـــون على فكر فولتير وإعجابه به.

7.2.1 المصادر:

إذا أردنا أن ندرس كيفية انتقال الأفكار والموضوعات مـــن أدب إلـــى أدب، فنقف عند نقطة الوصول لا نقطة الابتداء؛ من أين استقى الكاتب هذه الفكرة أو هذا الموضوع؟

هذا ما يسمى تقصي المصادر[2]، أي من المستقبِل إلى المرسِل، وهذا عكس دراسة التأثر والتأثير (أي من المرسِل إلى المستقبِل).

وتقسم المصادر إلى أنواع:

1. المصادر المكتوبة: وهي متعلقة بالكتب، وما يُنشر من أبحاث، وما يصدر فـــي الصحف والمجلات، وهي أسهل المصادر التي يسهل على الكتاب الوصول إليها، "وفي تقصي المصادر المكتوبة يجب أن نعمد إلى تحليل داخلي يحـــدد التـــشابه ويقرر التسلسل، ويحسن في الغالب أن نكمل ذلك بدراسة خارجية للظروف التي لابست الإنتاج، فتدرس حياة المؤلف ونشأة كتابه، فهذا يتيح لنا أن نفترض بعض المصادر ونتحقق من وجود ما قبلناه منها"[3].
2. المصادر الشفوية: وهذه المصادر تمثل عنصراً من عناصر الخبرة عند الكاتب؛ لأن الكاتب يعود إلى ذاكرته حين يكتب ليستمد منها[4]، فـــربَّ حكايـــة ســـمعها المؤلف أو حديث أصغى إليه يكون أساساً لصفحة أو كتاب، بل لكل مـــا خلـــف

---

(1) أنطون، فرح، 1988م، ابن رشد وفلسفته، ط1، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، ص346.

(2) تيجم، الأدب المقارن، ص149.

(3) المصدر السابق، ص151.

(4) جبر، تاريخ الأدب المقارن، ص101.

الكاتب من آثار، فالأغاني الريفية، والتقاليد العائلية والحكايات التي تسمع عرضاً لهي أصول لكثير من المؤلفات الأدبية[1].

3. المصادر التي تكون على شكل انطباعات بصرية أو سمعية، قد تكون مناظر وآثاراً فنية أو ألحاناً موسيقية، توحي بالقصيدة، وتلهم الرواية، وتبث أفكاراً وعواطف[2]، وخير مثال على هذا النوع، ما نجده من مشاهدات وانطباعات لرواد النهضة العربية أثناء إقامتهم في أوروبا، كما فعل الطهطاوي في كتابه "تخليص الإبريز"، والشدياق في كتابه "الساق على الساق".

4. الترجمات والمترجمون: تكمن أهمية الترجمة في أنها أساس معرفة ما لاقى الكُتَّاب والشعراء من حظوة لدى الشعوب التي تُرجمت لها كتبهم، وبها يعرف مدى تأثر الكتَّاب الآخرين بهم في تلك الشعوب، وللترجمة أهمية أخرى في الوقوف على أذواق كل عصر، وبيان اتجاهاته العامة، ومثال ذلك أنَّ شكسبير لم يلقَ نجاحاً لدى معاصريه من الأوروبيين، بقدر ما لاقى في القرن الثامن عشر بعد أن اكتشفه فولتير[3]، ويجب أن نشير إلى الاختلاف بين الأصل والترجمة، فلهذا الاختلاف معناه وسببه من اختلاف ذوق العصر أو ذوق الأمة التي ترجم لها، ومن اختلاف أغراض المترجمين الاجتماعية أو الفردية[4].

---

(1) تيجم، الأدب المقارن، ص150.

(2) المصدر نفسه، ص150.

(3) هلال، الأدب المقارن، ص125.

(4) المصدر نفسه، ص126.

الفصل الثاني

ترجمة غيرية لحياة فولتير وروّاد النهضة

يتناول هذا الفصل ترجمة غيرية لأحد مفكري القرن الثامن عشر، هو (فولتير)، وترجمة لثلاثة من مثقفي ورواد النهضة في الشرق العربي وهم: رفاعة رافع الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون.

لقد شهد القرن الثامن عشر بروز عددٍ من المفكرين والأدباء، الذين تُوِّجت جهودهم قبل نهاية ذلك القرن بقيام الثورة الفرنسية، التي شكلت منعطفاً ومفصلاً هاماً في طريق نهضة فرنسا، زيادة على تصدير مفردات هذه الثورة إلى أوروبا، كما امتدت رياح هذه الثورة لتطال الشرق العربي.

ومن هؤلاء المفكرين: مونتسكيو[1]، فولتير، ديدرو[2]، ودولباخ[3]، وروسو[4] الذين دعوا إلى النهوض بالأمة من خلال العلم والعقل، ونبذ الخرافات والأفكار التي تعيق عجلة التقدم.

ولم يقتصر القرن الثامن عشر وما قبله على الفكر وحسب، ولكن رافق ذلك ازدهار في مختلف الميادين، منها الصناعة، والتبادل التجاري بين الدول، ولمعت في الأفق أسماء كليوناردو دافنشي[5]، ورابليه[6]، ومونتين[7]، ونشطت أيضاً حركة

---

(1) مونتسكيو (1689-1755م) من أشهر الكتاب الذين انقدوا قيود الكنيسة على حرية الفكر وأشهر مؤلفاته روح الشرائع الذي نُشر عام (1748م) والذي ناقش فيه النظريات السياسية.

(2) ديدرو (1713-1784م) مفكر فرنسي أشهر مؤلفاته الموسوعة: هي بالتقدم والتطور، والعالم بالنظرة آلة وحيدة وفريدة يترابط كل شيء فيها وترتقي فيها جميع الكائنات بعضها فوق بعض.

(3) دولباخ (1723- 1789م) ألماني، أبدى إعجابه بالنموذج الإنجليزي، وقد طالب بنوع من البرلمانية المتصالحة مع الدستورية وقد هاجم رجال الكنيسة معتبراً الأكليروس أهل الاستبداد.

(4) روسو (جان جاك روسو) (1712-1778م) مفكر فرنسي صاحب كتاب العقد الاجتماعي، هو يرى أن الإنسان ولد حراً، ويرى أن المجتمع السليم يقوم على أساس العقد الاجتماعي بين متساويين بالحقوق.

(5) ليوناردو دافنشي (1452-1519م)، يعد من أشهر فناني النهضة الإيطاليين على الإطلاق، مشهور كرسام ومعماري.

(6) رابليه: (1483-1553م)، من كبار مفكري عصر النهضة في القرن السادس عشر، كان يقول أن الإنسان الكائن الوحيد الذي يضحك.

(7) مونتين: (1533- 1594م)، مفكر فرنسي، كان يؤمن أن الحكمة لا يمكن تعلمها أو تعليمها.

الاستشراق، فبدأ الأوروبيين يتوجهون إلى الشرق، إيذاناً ببداية عصر جديد من العلاقات بين الطرفين.

وبالعودة إلى مفكري القرن الثامن عشر، فقد تنبّه هؤلاء للأوضاع التي وصل إليها الشعب الفرنسي من معاناةٍ وتردٍ في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، الأمر الذي دعاهم للتصدي لهذه الأوضاع من خلال مؤلفاتهم، التي أظهرت مدى توافق الآراء، فكان العدل والمساواة والحرية والأخلاق الفاضلة هي مخرجات هؤلاء المفكرين، التي أصبحت فيما بعد الركائز والمبادئ الأساسية للثورة الفرنسية.

إنَّ ما ميّز فولتير عن بقية المفكرين استخدامه الأسلوب الساخر في أدبه، وصبَّ جامَّ غضبه على الأوضاع العامة، ونقده اللاذع وسخريته على رجال الدين والحكومة.

فولتير بأفكاره وتأثيره وأسلوبه الساخر تجاوز حدود أوروبا، وأصبح مدرسةً ومنهجاً، تأثر به كثير من الأدباء والكتّاب الذين جاءوا بعده، محاولاً كل واحدٍ منهم أنْ يكون في بلده.

1.2 فولتير:

1.1.2 حياته:

اسمه فرانسوا ماري أرويه، ولد في شانتيه قرب باريس في السادس عشر من شباط عام (1694م)[1]، ولم يُعمّد في الكنيسة إلاّ بعد تسعة شهور، ويُعزى السبب في هذا التأخير إلى ضعف بنيته في طفولته الأولى[2]، واسم فولتير الذي يدعوه العالم كله هو اسم لأرض تملكها أمه، وقد أُطلق عليه الاسم بعد إطلاق

---

(1) كريسون، أندريه، 1984م، فولتير، حياته، آثاره، فلسفته، ترجمة صباح محي الدين، ط2، منشورات عويدات، بيروت- باريس ص10.

حياته: بيرلين، أيسايا، 1980م، عصر التنوير، فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة فؤاد شعبان، د.ط، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ص143.

توشار، جان، 1984م، تاريخ الأفكار السياسية، ج2، ترجمة ناجي الأراوشة، د.ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص10.

سراحه من سجن الباستيل عام (1718م)[1]، تلقى فولتير دروسه في مدرسة أرستقراطية للجزويت، وقد حمل فولتير على هذه المدرسة، وعبّر عن كراهيته لها، لأنّه لم يتعلّم فيها ما يتعلق بتحرير العقل والإرادة واحترام الفكر الإبداعي، وإنمّا اقتصرت دراسته على التقليد والإحياء المرتبطين إلى حَدٍّ كبير بالكنيسة، وهاتان المسألتان مع مسائل أخرى لم تكن لتنسجم مع طبيعة تكوين فولتير التي تنزع إلى العلميّة والإيمان بالوضعية، وهي أمور تُخْرِج الإنسان من حالة الثبات والاستقرار، إلى حالة النمّو والتطّور التي تتناسب ونواميس الحياة، ولذا نجده يقول عن مدرسته بأسلوب لاذع: "...ولم أتعلم فيها شيئاً من الرياضيات، أو الفلسفة الصحيحة، فقد تعلمت فقط اللاتينية والحماقات"[2]، وعلى الرغم من النزوع إلى التخصصيّة في الدراسة، فإنَّ فولتير كان يميلُ إلى اكتساب المعرفة الشمولية، وتأسيس قواعد معرفية متعددة الأبعاد، فلم يُظهر منذ طفولته ميلاً إلى تخصص بعينه، وإنما نوّع من خلفياته الثقافية، فأظهر منذ طفولته اهتماماً ملحوظاً بمطالعة الأعمال الأدبية ونظم الشعر صغيراً[3].

وسنرى في فقرات لاحقة من هذه الرسالة، أنَّ الرواد بشكل عام ورواد النهضة قيد الدراسة بشكل خاص، اتّجهوا إلى المعرفة الموسوعية الشمولية، ولعلَّ الناظر في أعمال هؤلاء ينتهي إلى هذه النتيجة بيسر وسهولة.

وبعد إنهائه الدراسة ألحقه والده بكلية الحقوق، وهي كلية لويس لوغران وكان يدير هذه الكلية اليسوعيون، فوجد في الكلية أساتذةً متفوقين، وظلّت علاقته بهم على أحسن ما يرام[4].

لقد وجدوا فيه النضوج العقلي والذكاء، لذلك مالوا إليه وصقلوه على طريقتهم من خلال اللغة اللاتينية والبلاغة، وملأوا مخيلته بدواوين الشعر الحماسي والمآسي

---

(1) ديورانت، قصة الحضارة، ج1، مجلد 9، ص54-55.

(2) Voltaire Author and Philosopher". Available on: http://www.lvcidcafé.com/library/95nov/Voltaire.htm/.

(3) حاتم، مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص24.

(4) كريسون، فولتير، ص11.

التمثيلية، وعلموه الحِكم[1].

وبعد تخرجه من الكلية أراد فولتير أن يجعل من الأدب مهنة له، لكن والده رفض وأصرَّ على أن يدرس ابنه القانون، محذراً إياه من احتراف الأدب الذي هو كلمة المرور السحرية إلى الفقر والعوز[2].

اتصل الشاب الناشئ ببلاط فرساي، وظل يعيش في كنف البلاط سنوات، وهو يجد بين النبلاء ترحاباً بنكاته اللاذعة وفكاهاته الظريفة، وسرعة بديهته في الشعر، ثم حبه للهو والعبث والمغامرات[3].

حاولت عائلته إخراجه من هذا المجتمع الأدبي، لذلك أوفدته إلى هولندا فوقع فولتير هناك بمشاكل مع مدام (دي نوايه)، مما حمل والده على استدعائه إلى فرنسا، وفي هذه المرحلة استأنف فولتير نشاطه الشعري، وأصبح معروفاً لدى الناس من خلال إلحاحه على فكرة الحرية والنقد اللاذع[4].

تلقى فولتير أول ضربة عندما انتقلت إحدى قصائده من يد إلى يد، وهذه القصيدة؛ وصف لكل ما رآه فولتير من حماقات وجرائم وكوارث، وكان أسلوب القصيدة سبباً في أن تعزو الشرطة هذه القصيدة لفولتير، فحبس في الباستيل دون محاكمة[5].

وجد فولتير في سجن الباستيل حرية الكتابة، فألف مسرحية (أوديب)، التي لاقت رواجاً وشهرة كبيرة بعد عرضها على خشبة المسرح[6].

وعلى الرغم من تنقله من مدينة إلى أخرى، ومن حصن إلى آخر، فقد وقع له حادثٌ كان له شأن كبير في حياته، إذ تشاجر مع أحد الأشراف يدعى السيد (دي روهان)، وبعد أيام من المشاجرة سلط دي روهان على فولتير رجالاً انهالوا عليه

---

(1) سعده، سليم، 1948م، فولتير، د.ط، دار المعارف، مصر، ص12.

(2) ديورانت، قصة الحضارة، مجلد9، ص11.

(3) حسين، طه،1947م، "رسائل فولتير"، الكاتب المصري، مجلد 6، القاهرة، ص437.

(4) كريسون، فولتير، ص12.

(5) المصدر نفسه، ص12.

(6) Johnson W., (1994), Voltaire after 300 years, Notes and records of the Royal society of London, Vol.48, No. 2, p. 216.

ضرباً، وأراد فولتير أن يقدم شكوى إلى مدير الشرطة، لكن الـدوق (دي سـولي) (الذي كان فولتير في ضيافته) أبى اصطحابه إلى مركز الشرطة بسبب نفوذ الغريم الذي أودع الضحيّة فولتير السجن، وكان ذلك عام (1726م)[1]، وأُطلق سراحه على أن يرحل إلى إنجلترا بلاد الحرية السياسية والحرية الفردية[2].

وصل فولتير إلى إنجلترا عام (1726م)، وكان يحمل معه رسائل تعريف من السفير البريطاني لدى فرنسا إلى كثير من مشاهير إنجلتـرا سـواء فـي الأدب أو السياسة، فاستقبله رئيس الوزراء، ودوق نيوكاسيل، ثم آخر المطاف الملـك الـذي أهداه ساعة[3].

أثناء وجوده في إنجلترا عكف فولتير على تعلم الإنجليزية بعزم صادق، وما أن انتهى العام (1726م) حتى كان فولتير يكتب الخطابات باللغة الإنجليزية[4].

وفي إنجلترا درس فولتير الفلسفة المادية وفلسفة لوك[5]، كما درس لنيوتن[6]، وأصبح فيما بعد من أكبر الدعاة لأفكار الاثنين، وقد صرّح فولتير بذلك فيما بعـد، يقول: "لقد كنت أول من جَرُأ على تفسير اكتشافات نيوتن لـشعبه بلغـة مفهومـة، وعندما امتدحتُ لوك علت أصوات النباح ضدي وضده"[7] لقد أثرت إقامته الجبرية في إنجلترا تأثيراً عظيماً على مجرى حياته، وعلى ترسيخ تفكيره، فقد وصل إلـى لندن والأسى يملأ نفسه من أنّه يستطيع أنْ ينتقم من الذي أهانه، ولكنه تعرف فـي

---

(1) The Columbia Encyclopedia, (2001), Voltaire Life and works, sixth edition, p. 4..

(2) كريسون، فولتير، ص13.

(3) ديورانت، قصة الحضارة، مجلد9، ص353.

(4) المصدر نفسه، ص354.

(5) جون لوك (1632-1704)، فيلسوف تجريبي، ومفكر سياسي إنجليزي، أشهر أعماله "مقالتان عن الحكومة" تأييداً لثورة (1688م) الكبرى، وهو من المفكرين الذين ناقشوا مسألة انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، حيث تتشكل مؤسسات المجتمع المدني، وعلى الرغم من اختلافه مع غيره أمثـال تومـاس هوبز، وجان جاك روسو، فإن دعوته أفضت إلى التقدم في الفكر السياسي.

(6) حاتم، مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص240.

(7) المصدر نفسه، ص240.

إنجلترا على مجتمع تميّز بنصيب كبير من التسامح الديني، ونظام سياسي ودستوري يناقض التعصب والاستبداد القائمين في فرنسا[1].

أخذ فولتير يقرأ لشكسبير، ويدهش من قوته، ويصدمه قلة ذوقه، وأخذ يفحص الجهاز السياسي الذي يدير إنجلترا، وتنظيم تجارتها وصناعتها ومصارفها، فيدهشه القدر الذي استطاع الشعب أن يناله من الحرية، ويحلم بأن يشنَّ حرباً على الأفكار الخاطئة في فرنسا[2].

وفي سنة (1727م) شاهد فولتير جنازة نيوتن، ودُهش لما رآه من البذخ في تكريم العبقرية والعلم[3].

ويرى الباحث أن هذه الحادثة، كان لها الأثر الكبير على فولتير، حين شاهد ما يحظى به العلم والعلماء من تقدير وإجلال، وحرية في التفكير والتعبير في إنجلترا، وهذا ما لا يجده في فرنسا، وربما أيضاً طمح فولتير في أن يُصنع له ما صُنِع لنيوتن عند وفاته.

عاد فولتير إلى فرنسا بعد ثلاث سنوات، فأصدر سراً (الرسائل الإنجليزية)، وهي طعن صارخ في الدين، وقد أثارت ضجّة كبيرة، حملت فولتير على الاختفاء[4]، وقد حكم على الكتاب بالإعدام فأحرق في الساحة العامة[5].

وبعد هذه الأحداث والتجارب القاسية، بدأ فولتير البحث عن الاستقرار بعيداً عن المشاجرات مع النبلاء والاصطدام مع الحكومة، فاتخذ من قصر عائلة (دي شاتيله) مقراً له حيث اعتكف في ذلك القصر[6].

انتقل فولتير بعد ذلك إلى برلين بدعوة من فردريك الثاني، ولكنه لم يمكث طويلاً، وسرعان ما عاد إلى فرنسا بعد أن هجاه، ثم اتجه إلى مزرعته في جنيف

---

(1) نف، إيميري، 1961م، المؤرخون وروح الشعر، ترجمة توفيق اسكندر، د.ط، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ص14-15.

(2) كريسون، فولتير، ص17.

(3) سعده، فولتير، ص16.

(4) المصدر نفسه، ص16.

(5) حاتم، المخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص241.

(6) كريسون، فولتير، ص19.

(في سويسرا)[1]، وبقي هناك حتى يُسمح له بالعودة إلى باريس، فدخلها في العام (1778م)، وهو نفس العام الذي توفي فيه ليلة (02/آذار/1778م)[2].

ورفض الأكليروس دفنه حسب الطقوس المسيحية، وحمل الأب (دي سيلبير) الجنازة ودفنه في ديره[3]، وفي العام (1791م) حُملت رفاته إلى (البانيون) مقبرة العظما، إلى جانب رفات (جان جاك روسو)، وقد خُطَّ على قبره العبارة التالية: "لقد هيّأنا للحرية"[4].

2.1.2 صفاته:

لقد اهتم فولتير بالأدب في وقت مبكر، لم يبلغ الثانية عشر من عمره، حتى كان ينظم الشعر بسهولةٍ مدهشة، ويكتب الرسائل النثرية بذكاء مفرط[5].

ومن أبرز صفات فولتير إخلاصه، فقد كان شجاعاً في الإعراب عن عاطفته مهما كانت نظرته ضيقة، وهو ينشر بلا توانٍ أحكامه، ولو كانت غير صحيحة أو بدائية، وهو أقل الرجال تعصباً[6].

كان فولتير ينظر إلى الحياة بغير العين التي ينظر إليها أقرانه من معاصريه، فينفذ إلى قلب الحياة، وتهتك أمام عينيه أستارها، وتبدو له في ثوبها الحقيقي، فيكتب عنها ويصفها، لقد صار فولتير أول رجل حديث ينشأ في غير عصره[7].

واقترن اسم فولتير بين أقرانه في أوروبا بالشجاعة الأدبية والإنسانية الرحيمة، حتى بات في الأفواه أسطورة تروى[8].

إننا نجد في شخصية فولتير الثنائية، فهو إنسان سليط اللسان، لاذع في هجائه لرجال الدين وللسلطة العليا، ينتقد ويستخدم أشد ألفاظ السخرية والتهكم، بالمقابل

---

(1) Voltaire (1990), Candied and other stories, Every man's library, London, p.50.

(2) كريسون، فولتير، ص40.

(3) المصدر السابق، ص41.

(4) حاتم، المدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص244.

(5) شريفي، عبد الواحد، 1998م، " فولتير أديباً "، الآداب الأجنبية، العدد96، دمشق، ص77.

(6) حسين، "رسائل لفولتير"، مصدر سابق، ص437.

(7) المصدر السابق، ص438.

(8) شريفي، "فولتير أديباً"، مصدر سابق، ص78.

نجده متسامحا يقف إلى جانب الضعفاء والمحتاجين، يدافع عن حقوقهم، وينفق الأموال عليهم، من هنا لاقى فولتير شهرة واسعة وتقديراً بين أبناء الطبقة الدنيا في فرنسا، وفي أنحاء أوروبا.

3.1.2 مؤلفاته:

من أشهر كتّاب القرن الثامن عشر، اشتهر بالجرأة في كتاباته[1]، التي تكاد تشكل مكتبة كاملة، وهي تبلغ عدداً يربو على المائتين والستين مؤلفاً، تتوعت بين الطويل والقصير، وفيها أيضاً الملاحم والقصائد، وفيها المآسي والملاهي، والتاريخ والسير، وفيها أيضاً الأبحاث العلمية والرسائل الدينية والمقالات الفلسفية، وفيها القصص والحكايات والنقد الأدبي، فضلاً عن العدد الكبير من الرسائل السياسية والاجتماعية[2].

أما الروايات القصيرة، فأشهرها "صادق" أو "القدر" عام (1728م)، و"كانديد" عام (1759م)، "وسيرة شارل الثاني عشر" ملك السويد عام (1731م) و"ميكروميجاس"[3].

أما مسرحياته: فقد كتب فولتير أكثر من خمسين مسرحية شعرية، بدأها بمسرحية (أوديب) التي كتبها في سجن الباستيل -كما ذكرنا سابقاً- وآخر هذه المسرحيات كانت مسرحية (إيرين) عام (1778م)، ومن مسرحياته: (زائير) عام (1732م)، (ميروب) عام (1734م)، (بروتوس) عام (1730م)، (محمد) عام (1742م)، و(سيراميس) عام (1748م)، وقد عُرض أكثرها في عصره على خشبة المسرح، ولاقت نجاحاً كبيراً[4].

أما الملاحم: فقد ترك لنا فولتير ملحمة (الهزياد)، وهي أعظم آثاره الشعرية، وقصد منها إعطاء فرنسا ملحمة جديرة بعظمتها، وقد تغنى فولتير في ملحمته بروح

---

(1) الجمل، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، ص83.

(2) شريفي، " فولتير أديباً"، مصدر سابق، ص76-89.

(3) عوض، لويس، 1986م، أقنعة أوروبية، ط1، مؤسسة المعارف، بيروت، ص153.

(4) المصدر السابق، ص154.

التحرر والثورة، وأيقظ في القلوب حب الوطن وهاجم الكنيسة، التي اعتبرها رأس الكوارث، وكان ذلك كله من الأسباب التي جعلت الحكومة تمنع تداول الملحمة بين أيادي الشعب[1].

أما مؤلفاته الفلسفية، وهي أشهر ما أنتجه فولتير، فقد حملت أهم أفكاره السياسية والاجتماعية والدينية، ومنها: الرسائل الفلسفية التي كتبها بعد عودته من إنجلترا ونشرها عام (1744م)، ورسالة في التسامح عام (1763م)[2].

ويعتبر (القاموس الفلسفي) أهم أعمال فولتير التاريخية والأدبية والفلسفية، إذ أنه يعتبر قمة ما وصل إليه عصر التنوير من تقدم فكري وحضاري، وفي هذا القاموس نقد للطغيان، و هجوم على المبادئ والعقائد المسيحية، ورفض لإمكانية وجود المعجزات التي تتناقض مع الدلائل العلمية[3].

إذا أردنا أن نتحدث عن فولتير الأديب، فيكفي أن نشير إلى أنه اكتشف للمرة الأولى سحر الأدب الإنجليزي، وأنه لو لم يكتشف فولتير شكسبير ونشره في فرنسا وأنحاء أوروبا لما كان الأدب الإنجليزي قد سار سيرته هذه في العالم[4].

من خلال الحديث عن مؤلفات فولتير، تبيّن لنا تميزه عن غيره من الأدباء والكتّاب، بغزارة الإنتاج وتنوعه (التأليف الموسوعي)، فنجده يكتب الشعر والقصة والرسائل والملاحم، حتى الموضوعات العلمية نجده قد خاض فيها، وأدلى بدلوه مهما كانت دقة معلوماته.

2.2 روّاد النهضة:

مثلما تصدى المفكرون الغربيون للحال المتردية، والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في أوروبا -خصوصاً فرنسا-، وتكلّلت جهودهم

---

(1) حاتم، مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص245-246.

(2) عوض، أقنعة أوروبية، ص153-154.

(3) Joubin, Rebecca, (2002), Islam and Arabs through the Eyes of the Encyclopedia: The Other as a Case of French Cultural Self- Criticism, International Journal of middle east studies, Vol. 32, No 2, p 197.

(4) أبو شبكة، إلياس، 1934م، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، (د.ط)، منشورات دار المكشوف، بيروت، ص8-9 .

بقيام الثورة الفرنسية، التي حملت في طيَّاتها أسباب التقدم والمدنية، وجـاء الـدور على الشرق لينهل من مبادئ الثورة ومفكريها.

إنَّ ما شاهده الرحالة العرب في الغرب من تقدم ونهضة في كافة المجالات، قد حرّك أذهانهم وعقولهم، وهبّوا يخطون بأقلامهم أولى بوادر إحياء الأمة، والدعوة إلى الإصلاح، ومواكبة كل ما هو حديث.

لقد تشبَّع روّاد النهضة (الطهطاوي، الشدياق، وأنطون) أفكار الغرب التـي درسوها واطلعوا عليها، ومما شاهدوه في أوروبا من تقدم حضاري، ومـا يـسود الشعب من حرية ومساواة وعدل، وفق الدستور الذي ساوى بين المـواطنين فـي الحقوق والواجبات.

لقد عانت فرنسا قبل الثورة –كما ذكرنا سابقاً– من ظلم الحكّام، وبذخ النبلاء على حساب الشعب، وكيف أنَّ الثورة أقامت العدل بين الجميع، وهذا ما لمسه روّاد النهضة، فالطهطاوي يبدو أنه لاحظ ولمس وجود قواسم مشتركة بين حالة فرنـسا قبل الثورة، وحال مصر آنذاك، فكان لا بُدَّ من محاولة من أجل الإصلاح، والعمـل على إيقاظ الأمة وتوعيتها، كما هاجم الشدياق وأنطون الكنيسة ورجال الدين، ودعوا إلى العقل والعلم، وإلى نّصرة المرأة، وجاء كل ذلك من خلال الاتـصال والتـأثر بالفكر الغربي، وهناك مجموعة من الأسئلة التي تفرض نفسها في هذه المسألة: هل نجح هؤلاء الروّاد في استيعاب هذا الفكر الغربي بطريقة تمكـنهم مـن التخطـيط لمشروع نهضوي يُبْنى على الحرية والعقلانية وامتلاك الإرادة؟ وهل سعى الروّاد – قيد الدراسة– إلى تبنّي الفكر الغربي حرّفياً، أم حاولوا الاجتهاد في التوفيق بين هذا الفكر ومنظومة العربية الإسلامية؟ إنَّ هذه الأسئلة وغيرها تتطلب إجابة، وسـيكون موضعها بعد عرض سيرة هؤلاء الرواد.

1.2.2 رفاعة الطهطاوي:

حياته:

ولد رفاعة الطهطاوي عام (1801م)، في مدينة طهطا التي نسب إليها[1]، ويتصل نسبه من جهة أبيه بسيدنا الحسين ﷺ وقد أشار الطهطاوي ذلك بقوله:

حُسيني السلالة قاسمي بطهطا معشري وبها مهادي[2]

في هذا البيت يُظْهر لنا الطهطاوي افتخاره بنسبه إلى النبي محمد ﷺ، وفيها يمكن لنا أن نستنتج أنَ هذا الانتساب قد حمل الطهطاوي إلى تبني مفهوم الأمة الإسلامية (الملّة)، كما أنه في هذا البيت يفتخر الطهطاوي بمسقط رأسهُ (مدينة طهطا) وهي المدينة التي اشتهرت بأنها إحدى مراكز العلم الرئيسية في مصر آنذاك.

وكان أجداد الطهطاوي من ذوي اليسار، وممن تولوّا مناصب القضاء في مصر[3]، وهي أسرة توارثت العلوم الدينيّة، وفي وسطها تلقى الطهطاوي علومه الأساسية[4]، فقد أتّم حفظ القرآن "وحفظ جميع المتون المتداولة في المعقول والمنقول"[5].

وهذا يعني أنه درس النحو العربي، والشعر والأدب في الكتّاب، وكان لأخواله "وهم من الأنصار الذين ينتهي نسبهم إلى الخزرج"[6] فضل في تعليم

---

(1) الشيال، رفاعة، رافع الطهطاوي، ص22 حياة الطهطاوي؛ الدسوقي، في الأدب الحديث، مجلد 1، ص31؛ زيدان، جرجي، (د.ت)، تاريخ آداب اللغة العربية، ج4، (د.ط) دار الهلال، القاهرة، ص268-269؛ كحالة، عمر رضا، 1993، معجم المؤلفين- تراجم مصنفي الكتب العربية، ج1 ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص722- 723؛ النجار، رفاعة الطهطاوي، ص56.

(2) الدسوقي، في الأدب العربي، مجلد1، ص31.

(3) المصدر السابق، ص32.

(4) الأصبحي، أحمد، 2000م، تطور الفكر السياسي-رواده، اتجاهاته، إشكالياته، ط1، دار البشير، عمان، ص786.

(5) النجار، رفاعة الطهطاوي، ص56.

(6) المصدر نفسه، ص56.

الطهطاوي ومساعدته بعد وفاة والده، "بهذا قطع رفاعة بعض الطريق في دراسة المنهج الذي كان يتلقاه يومئذ طلاب الأزهر الشريف"[1].

انتقل الطهطاوي مع أسرته إلى القاهرة عام (1817م)[2]، والتحق بالأزهر للدراسة، وفي الأزهر تابع الدراسات المعروفة بالمنهاج القديم[3]، فدرس (صحيح البخاري)، ودرس (جمع الجوامع) في الأصول، و(مشارق الأنوار) في الحديث، كما درس (تفسير الجلالين)، ودرس (مغني اللبيب)، و(شرح ابن عقيل)[4]، إلا أنه ربما استنشف للمرة الأولى هناك صورة العالم الجديد، بتأثر من شيخه حسن العطّار، أحد علماء العصر الكبار، وأحد المصريين الذين زاروا معهد بونابرت المصري، وتعرّفوا إلى شيء من علوم أوروبا الجديدة[5].

وكان لشيخه فضل كبير عليه عندما سعى لتعيينه إماماً لفرقة من فرق الجيش المصري الجديد[6]، ومدرّساً في الأزهر لمدة قصيرة، ويبدو أنَّ انخراط الطهطاوي في هذا الجيش قد عزّز من انتمائه لمصر، وعزّز مفهوم الوطن في فكر الطهطاوي.

وقد أظهر الطهطاوي نبوغاً مبكراً بين أبناء جيله، من حيث إعمال العقل والإلحاح على الحرية والسعي إلى المعرفة، لذا نراه يُختار إماماً لأول بعثة رئيسية أرسلها محمد علي للدراسة في فرنسا عام (1826م)، وقد ترك كل من هذين الاختيارين أثره في نفسه، فالجيش الجديد كان نواة مصر الجديدة، وقد بقي الطهطاوي طيلة حياته معجباً بالفضائل العسكرية، وبمنجزات محمد علي، لكن تأثير باريس فيه أبلغ، فالأعوام الخمسة من (1826-1831م) التي قضاها كانت أعوام حياته، مع أنه جاءها إماماً لا طالباً[7].

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص32.

(2) بركات، سليم، 1994م، دراسات في الفكر الحديث والمعاصر، د.ط، منشورات جامعة دمش، ص11.

(3) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص91.

(4) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص33.

(5) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص91.

(6) المصدر السابق، ص92.

(7) المصدر نفسه، ص92.

لقد قرر الطهطاوي أنْ يدرسَ مع طلاب البعثة، وأن يتجاوز مهمة الواعظ والإمام، فبدأ منذ وصول البعثة في دراسة اللغة الفرنسية، فتعلم (التهجئة) في ثلاثين يوماً[1].

وأمام هذه المبادرة من الطهطاوي نحو التعلم والانتظام في سلك الدارسين، صدرت أوامر الحكومة المصرية بضمه إلى أفراد البعثة، بحيث يتخصص في الترجمة لميزته عن الكثير من زملائه في التفوق باللغة العربية، وثقافته الأزهرية، فهو مؤهل للنهوض بالترجمة أكثر من الآخرين[2].

وأثناء وجوده في فرنسا طالع الطهطاوي كتباً في التاريخ القديمة والفلسفة الإغريقية، والميثولوجيا، والجغرافيا، والرياضيات والمنطق، كما قرأ سيرة نابليون، وبعض الشعر الفرنسي، كما أنه تعرّف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر، باطلاعه على فولتير وكونديياك، والعقد الاجتماعي لروسو، وأهم مؤلفات مونتسكيو[3].

عاد الطهطاوي إلى مصر عام (1831م) حاملاً معه كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، الذي صور فيه رحلته –كما أوصاه شيخه حسن العطار، وبعد أنْ طالعه العطار قرظه وقدَّمه إلى محمد علي الذي أُعجب به، فأمر بترجمته إلى التركية، وطبعه وتوزيع نسخه على الدواوين والوجوه والأعيان، والمواظبة على قراءته للانتفاع به في المدارس المصرية[4].

كانت أُولى الوظائف التي تولاها الطهطاوي بعد عودته مترجماً بمدرسة الطب، فكان أول مصري يُعيّن في مثل هذا المنصب، وقد أمضى في هذه المدرسة عامين[5].

وفي عام (1836م) عُيِّن رئيساً لمدرسة اللغات الجديدة (مدرسة الألسن)، وكُلّف بإعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية، وبتدريب الموظفين والتراجمة، وفي

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص40.

(2) المصدر نفسه، ص40.

(3) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص92.

(4) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص46.

(5) المصدر السابق، ص47.

الوقت نفسه كان يعمل مفتشاً للمدارس وفاحصاً وعضواً في لجان تربوية، ورئيساً لتحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية)[1].

لكنَّ عمله الأهم كان في الترجمة، ففي عام (1841م) أُلحق بالمدرسة مكتب للترجمة، عهدت إليه إدارته، وقد ضمَّ هذا المكتب عدداً من التراجمة، وفي هذه الفترة استطاع أن يضعَ حوالي عشرين ترجمة معظمها لكتب في الجغرافيا والعلوم[2].

أما الترجمات التي اقترحها أو أشرف عليها، فكان عددها أكبر بكثير، منها تواريخ للعالم القديم، وللقرون الوسطى، ولملوك فرنسا، ومنها سيرة بطرس الكبير، وسيرة شارل الثاني عشر لفولتير، وتاريخ الإمبراطور شارل الخامس لروبرتسون، وكتاب (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) لمونتسكيو، وتدل هذه القائمة على اتجاه اهتماماته، كما تدل على اهتمام سيِّده بترجمة سِيرَ حياة العظماء من الحكّام الذين قد تكون سيرتهم شبيهة بسيرته أو مثلهم جديراً بالإقتداء[3].

وبعد وفاة محمد علي تولى الحكم حفيده (عباس)، الذي أوعز إلى (المجلس المخصوص) برغبته في نفي الطهطاوي من البلاد بحجة أنَّ السودان بحاجة إلى مدرسةٍ ابتدائية، وأنَّ هذه المدرسة بحاجة إلى (ناظر)، وأنَّ هذا الناظر لا بُدَّ أنْ يكون هو رفاعة الطهطاوي[4].

أرسل الطهطاوي إلى الخرطوم عام (1850م)، وفي السنة التالية أُقفلت مدرسة اللغات التي كان يرأسها، واعتبر الطهطاوي أنَّ السنوات الأربع التي قضاها في الخرطوم سنوات نفي، صرفها في ترجمة (مواقع الأفلاك في أخبار تليماك) لفنيلون[5].

عاد الطهطاوي إلى مصر بعد أنْ استلم الحكم (الخديوي سعيد)، وكان سعيد (ذا تفكير حرّ، وميولاً غربية)، فكان طبيعيّاً أن يبعث الحياة في المؤسسات الفكرية

---

(1) حوراني، الفكر الغربي في عصر النهضة، ص94.

(2) المصدر نفسه، ص94.

(3) المصدر نفسه، ص94.

(4) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص57.

(5) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص59.

والثقافية والتربوية[1] وفي عهده حقق الطهطاوي بعض الانجازات، فقد أنجز أول مشروع لإحياء التراث العربي الإسلامي في مصر، من خلال طبع جملة من الكتب العربية على نفقة الحكومة، ومن هذه الكتب: تفسير القرآن للفخر الرازي، خزانة الأدب للبغدادي، المقامات الحريرية، ومعهد التنصيص على شواهد التلخيص لعبد الرحيم العباسي[2]، وفي السنوات العشر التي عاشها الطهطاوي في ظل حكم الخديوي إسماعيل من سنة (1863م)، وحتى وفاته سنة (1873م)، عادت للرجل حيويته، وازدهرت أنشطته، وفتحت أمامه مرة أخرى أبواب العمل في مجالات التربية والتعليم، وميدان الترجمة[3].

مؤلفاته:

أما نتّاج الطهطاوي فقد تنوع بين التأليف والترجمة والمراجعة، وكان له التأثير الكبير في النهضة الفكرية في القرن التاسع عشر.

أولاً: المؤلفات:

1. "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أو "الديوان النفيس بايون باريس" وهو أول إنتاجات الطهطاوي، وفي هذا الكتاب يصور الطهطاوي رحلته إلى فرنسا، ويشكل انطباعات ومشاهدات الطهطاوي، وقد ألفه بناءً على طلب أستاذه حسن العطّار.
2. "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" وهذا الكتاب خصصه الطهطاوي للحديث عن التمدن، ومتضمناً فكره الاجتماعي. يقول الطهطاوي: "والمقصود بتصنيف نخبة جليلة، وترصيف تحفَة جميلة في المنافع العمومية التي بها للوطن توسيع دائرة التمدنية، اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة مع ما نسخ بالبال"[4].

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص63.

(2) المصدر السابق، ص65.

(3) المصدر نفسه، ص65.

(4) المصدر السابق، ص247.

3. "المرشد الأمين في تربية للبنات والبنين": وهذا الكتاب تناول آراء وأفكار الطهطاوي في التربية، وفي قضايا المرأة ومن كتبه الأخرى: كتاب "التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية"وهو تبسيط قواعد اللغة العربية وتيسر تعليمها[1]، وله أيضاً: "أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل"، و"نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز" أي سيدنا محمد ﷺ، وهذا يذكرنا بأنَّ فولتير كتب عن (محمد)، ولعلَّ الطهطاوي رأى اهتمام الغربيين بالرسول محمد ﷺ فحاول تقليدهم، ويبدو في هذا الكتاب ما يدل على إسلاميته.

ثانياً: الترجمات:

تنوعت الكتب التي نقلها الطهطاوي إلى العربية، بين كتب التاريخ والجغرافيا، والدساتير، والهندسة، والفلسفة، والروايات، فقد ترجم: تاريخ قدماء مصر (طُبع عام 1838م)، كتاب قدماء الفلاسفة (عام 1836م)، وكتاب مواقع الأفلاك في أخبار تليماك (عام 1867م)، تعريب القانون المدني الفرنسي (عام 1866م)، وفي هذه الترجمة عرف الطهطاوي القراء المصريين على مصطلحات سياسية جديدة لم تكن دارجة عندهم[2]، كتاب المنطق عام (1838م)[3].

يبدو أنَّ الطهطاوي كان مؤمناً بالترجمة، ومعتمداً عليها كوسيلة رئيسية وسبب من أسباب النهضة والتقدم، ويبدو أنَّ اختياره لهذه الترجمات لم يكن اختياراً عشوائياً، يقول الدكتور صلاح فضل: "وتهدف ترجمته إلى نقل النصوص وزرعها في الحياة السياسية والثقافية، فالاختيار المقصود هنا ليس مجرد المعرفة والإطلاع على أحوال الآخرين، لكنه ضرب المثل في التقدم والرقيّ بهم، والتحريض الواضح على تمثلهم والإقتداء بهم"[4].

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص94.

(2)Vatikiotis, P.J, (1980), The Modern History of Egypt, 2nd edition, Widen fled and Nicholson, London, p117.

(3) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص82.

(4) فضل، صلاح، 2002م، الطهطاوي وخطاب النهضة، مقدمة لكتب (مواقع الأفلاك في وقائع تليماك)، د.ط، مطبعة دار الكتب والوقائع المصرة القاهرة، رمز الصفحة ز.

وأثناء نفيه في السودان ترجم الطهطاوي رواية (مواقع الأفلاك في أخبار تليماك) للقس فينيلون، وهذه الراوية "اعتبرت نقداً لاذعاً لسياسة الملك لويس الرابع عشر، وفيها أيضاً صورة هجائية فاضحة لشخصية الملك"[1]، ويبدو أنَّ الهدف من وراء هذه الترجمة هو دعوة الأمة والشعب إلى الثورة على الوضع المتردي والأحوال الاقتصادية التي يعيشها الشعب المصري زمن الخديوي (عباس حفيد محمد علي) وحتى زمن محمد علي لم يكن الحال أفضل، فقد كان يدير البلاد وفق ما يلائم مخططاته ومصالحه دون مصلحة الرعية.

تقول الرواية: "... فإن الملوك الذين أسعدهم الدهر، قلَّ أن يكون عندهم العظم بالصبر، وأنْ يكونوا أهلاً لتحمل الهمّ والقهر، فالرخاوة ورثتهم التلف والفساد، وحبّ الفخر يورثهم الطيش والعمى عن الرشاد، فما أسعدك إنْ غلبت الدهر وهزمته،...، وأدخِل حبّ رعاياك في أحشاك، وحاشاك أن تصغي لأهل التملّق حاشاك، واعلمْ أنْ عظمة الملوك على ما عندهم من الرفق واللين والاقتدار على قمع النفس هي عدو مبين"[2].

والمتأمّل في النص السابق يظهر له وكأنه حديث مباشر موجه من قبل الطهطاوي إلى حاكم مصر، وليس ترجمة لرواية، فهذه الترجمة هي رسالة واضحة خالية من الإبهام والغموض غرضها الإصلاح وإيقاظ الأمة، كما أن ترجمته للدستور الفرنسي هي أيضاً رسالة من الطهطاوي وفي هذه الرسالة دعوة لإقامة الحرية والمساواة، وكما أورده الطهطاوي من مواد هذا الدستور:

المادة الأولى: "سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة"[3].

المادة الثانية: "لا يمنع إنسان في (فرنسا) أن يظهر رأيه، وأن يكتبه، ويطبعه بشرط أن لا يضر ما في القانون، فإذا ضر أزيل"[4].

---

(1) المصدر السابق، رمز الصفحة ز.

(2) فنيلون، 2002م، مواقع لأفلاك في وقائع تليماك، ترجمة رفاعة الطهطاوي، د.ط، مطبعة دار الكتب والوقائع المصرية، القاهرة، ص59.

(3) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص96.

(4) المصدر نفسه، ص96.

المادة الرابعة والسبعون: "لكل ملك من ملوك (فرنسا) أن يحلف عند توليه المملكة الفرنساوية أن لا يحيد عن هذا الشرطة"[1]. والمادة الأخيرة أراد منهما الطهطاوي أن يبين أن الحاكم مقيَّد بالقانون والدستور، ولا يحكم حسب هواه وإرادته.

2.2.2 أحمد فارس الشدياق:

حياته:

ولد فارس الشدياق في حارة الحدث بالقرب من بيروت، وقد تضاربت الآراء في تحديد تاريخ الولادة، فذهب بوليس مسعد إلى أن الشدياق ولد سنة (1805م) معتمداً في ذلك على رسالتين للشدياق يرى أنهما تفصلان في الأمر، وتبعدان كل شك[2]. درس مبادئ العلوم اللسانية في مدرسة عين ورقة المارونية، ثم اعتنق البروتستانية، توجه إلى مصر عام (1825م) حيث استوفى ما أتقنه من أصول العربية[3]. وفي مصر كتب في الوقائع المصرية، ونظم الشعر وأجاد، واشتهر اسمه بين علماء مصر وأربابها[4]، وبعد ذلك دعته الإرسالية الأمريكية إلى مالطة عام (1834م)[5].

---

(1) المصدر السابق، ص102.

(2) الفاخوري، حنا، 1985م، الموجز في الأدب العربي وتاريخه، ط1، دار الجيل، بيروت، ص88.

حياة الشدياق، عبود، مارون، 1979م، مؤلفات مارون عبود، المجوعة الكاملة، مجلد 2، ط3، دار مارون عبود، بيروت، ص199-203.

عوض، لويس، 1966م، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي، ط2، دار المعرفة، القاهرة، ص247.

زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج4، ص235-236.

كحالة، معجم المؤلفين، ج1، ص224-225.

(3) يارد، نازك سابا، 1979م، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط1، مؤسسة نوفل، بيروت، ص25.

(4) عطا الله، تاريخ الآداب العربية، ص362.

(5) يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص25.

أقام في مالطة نحو أربع عشر سنة: "أقمت في مالطة عدة سنين" وهذه الإقامة كانت تخوله طلب الحماية والجنسية البريطانية، وكان يدرس اللغة العربية في مدرسة مالطة الجامعية[1]، بالإضافة إلى إدارة المطبعة الأمريكية[2].

وأثناء إقامته في مالطة، ألف كتاب (الواسطة إلى معرفة أحوال مالطة)، ويصور فيه الشدياق مشاهداته وانطباعاته هناك[3].

وبعد ذلك وفي عام (1848م) غادر الشدياق مالطة متوجهاً إلى إنجلترا[4]، تلبية لمقترح جمعية التوراة[5]. وأثناء رحلته من مالطة إلى إنجلترا تنقل بين عدد من المدن الإيطالية والفرنسية، ومن ضمنها العاصمة الفرنسية باريس حيث أقام فيها أياماً، ومنها توجه إلى لندن[6].

قام الشدياق منذ العام (1857م) بترجمة التوراة للجنة إنجليزية، وجاءت الترجمة –كما يقول المطران يوسف الديس–: "أدق ترجمة عربية للكتاب المقدس"[7]، وبعد انتهاء عمله في إنجلترا، توجه الشدياق إلى باريس، حيث دهش لما رآه في باريس، وخيل له أنه في جنات النعيم، فقال في نفسه. (بخ بخ) إن هذه مدينة بهجة وأنوار، تتفتح فيها أكمام المعاني في رياض الأفكار، وتتجلى بها عرائس القصائد في أخدار الأشعار، فلأجعلن دأبي النظم فيها الليل والنهار"[8]، مكث الشدياق في باريس نحو ثلاثين شهراً، زار خلالهما متحف اللوفر، وفي باريس عانى الشدياق وحشة الغربة، وتعلم اللغة الفرنسية[9]، وأثناء إقامته في باريس زار (أحمد باشا) باي تونس فرنسا، ونظم الشدياق قصيدة طنانة في مدحه جارى فيها لامية كعب بن

---

(1) الشدياق، الواسطة، وكشف المخبأ، ص360.

(2) يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص25.

(4) الشدياق، الوساطة وكشف المخبأ، ص361.

(5) عطا الله، تاريخ الآداب العربية، مجلد 2، ص363.

(6) الشدياق، الواسطة وكشف المخبأ، ص361.

(7) الشدياق، أحمد فارس، (د.ت)، الساق على الساق فيما هو الفارياق، قدم له وعلق عله الشيخ نسيب الخازن، (د.ط)، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص64.

(8) الشدياق، الواسطة (و) كشف المخبأ، ص366.

(9) المصدر نفسه، ص366.

زهير، وبعث بها إلى الباي بعد عودته إلى تونس، فأعجب بها، فاستقدمه إليه، وأمر بإعداد سفينة حربية تقله إلى تونس، وأنزله على الرحب والسعة، وقلده المناصب الرفيعة، وكان يكتب المقالات في الرائد التونسي، هي جريدة الولاية الرسمية[1].

وبعد تونس انتقل الشدياق إلى الأستانة، وأنشأ جريدة (الجوائب) التي أصدرها لمدة ثلاث وعشرين سنة، ووكل إدارتها في آخر مدتها إلى ابنه سليم[2].

وبعد الإقامة الطويلة في الأستانه، ساءت حالة الشدياق الصحية، وتوفي في العشرين من أيلول عام (1887م) ونقل جثمانه إلى لبنان -عملاً بوصيته- ودفن في مقبرة الحازمية[3].

مؤلفاته:

كان الشدياق نابغة من نوابغ العصر في الأدب واللغة والكتابة، ودلت مؤلفاته على ثقافته الواسعة، وعلى تجاربه وخبرته في الحياة فتنوعت الموضوعات التي كتب فيها: فهناك اللغة، الشعر، التراجم، والمقالات، أما مؤلفاته فهي:

1. "الواسطة إلى معرفة أحوال مالطة": وهو أول ما كتبه الشدياق أثناء إقامته في مالطة، ويتضمن الكتاب المشاهدات والانطباعات التي كونها الشدياق عن هذه الجزيرة، وفيه أيضاً حديث عن تاريخ وجغرافية الجزيرة.
2. "كشف المخبأ عن فنون أوروبا": وهذا الكتاب أكبر من سابقه، وفيه وصف لما شاهده في الدول الأوروبية التي زارها، وما فيها من تمدن وتطور.
3. "الساق على الساق في ما هو الفارياق": والغاية من هذه الكتاب -كما ذكرها الشدياق- هي:
   أ. إبراز غرائب اللغة ونوادرها[4].
   ب. ذكر محامد النساء ومذامهن[5].

---

(1) عطا الله، تاريخ الآداب العربية، مجلد 2، ص363.

(2) المصدر السابق، ص364.

(3) الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه، ج4، ص90.

(4) الشدياق، الساق على الساق، ص65.

(5) المصدر السابق، ص66.

ومن يتأمل كتاب (الساق على الساق) وما يضمه من أحاديث تجمع بين الجد والهزل، والرصانة والمجون، يقطع بأنه تأثر بألف ليلة وليلة[1]. والكتاب كما يبدو للمتأمل ترجمة ذاتية تؤرخ لحياة الشدياق، وما تعاقب عليه وعلى أسرته من صنوف الحوادث، يبوح من خلال هذه الترجمة بما في نفسه من عواطف ومشاعر، ويعبر عما في ضميره وفكره من خواطر وآراء[2].

4. "الجاسوس على القاموس": وهو كتاب في اللغة، وفيه انتقاد مطول تتبع فيه هفوات الفيروز أبادي في قاموسه المحيط، وأودعه من الفوائد اللغوية ما شاء من ذوقه اللطيف وعلمه الواسع، ومعرفته النادرة للغة العرب[3]. ومن كتبه اللغوية أيضاً كتاب "سر الليالي في القلب والإبدال"، وكتاب "منتهى العجب في خصائص لغة العرب"، وكتاب "اللفيف في كل معنى ظريف"[4].

لقد عالج الشدياق في كتب اللغة كل ما يتصل بأسرارها ومذهبها، فأشار إلى أثر حكاية الأصوات في الألفاظ والمعاني، كما عالج ما ورد في اللغة من شذوذ واستثناء وجمود واشتقاق، ولم يغفل عن الإلماح على صلة اللغة بالتمدن أو التمدن باللغة[5].

ومن مؤلفاته أيضاً: "سنن الراوي في الصرف الفرنساوي"، و"السلطان بخشيش"، و"الروض النادر في أبيات ونوادر وتراجم الرجال"، و"علم البديع"، و"الباكورة الشهية في نحو اللغة الإنجليزية"، بالإضافة إلى ديوان شعر، الذي يشمل على اثنين وعشرين ألف بيت[6]، وهو مفقود إلى الآن.

---

(1) السعافين، إبراهيم، 1987م، تطور الرواية العربية في بلاد الشام (1870-1967م)، ط2، دار المناهل، بيروت، ص40.

(2) المصدر السابق، ص44.

(3) الفيروز آبادي: (729- ت: 817هـ)، ولد في مدينة كارزين وهي إحدى مدن شيراز، اشتهر بسرعة الحفظ، تتلمذ على يد كبار العلماء أمثال التقي السبكي، وابن الخباز محدث دمشق أشهر مؤلفاته (القاموس المحيط)، (المصابيح)، (تنوير المقياس في تفسير ابن عباس).

(4) عطا الله، تاريخ الآداب العربية، مجلد 2، ص364.

(5) المصدر نفسه، ص364.

(6) جبري، شفيق، 1987م، أحمد فارس الشدياق، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص195.

أما جريدة (الجوائب) التي أنشأها في الأستانة سنة (1860م)، فقد شاعت شهرتها للمقالات التي كان يدبجها بقلمه، ولما تنشره من مقالات لأعلام الكتاب في النقد والأدب والسياسة، فقد ارتفع بها بالكتابة الصحيفة على مستوى لم تبلغه على يد غيره سلامة وقوة واسترسالاً، وقدرة على مخاطبة الحياة الجديدة[1].

3.2.2 فرح أنطون:

حياته:

ولد فرح أنطون عام (1874م) في طرابلس الشام، أنهى دراسته الثانوية في المدرسة الأرثوذكسية بطرابلس[2]، عمل بعدها بالتجارة مع والده، متجولاً بين الفروع التجارية، ولكنه لم يستطيع الاستمرار في هذه المهنة، وبدأ يتوجه إلى دراسة الفكر الفرنسي من خلال كتابات فولتير وروسو ورينان[3].

دُعِي فرح أنطون لرئاسة مدرسة للروم الأرثوذكس في طرابلس، ووجد في دعوته فرصة للعمل على تنوير عقل الطفل العربي في التمدن، وفي هذا الوقت بدأ أنطون يرأس الصحف والمجلات متجهاً نحو العمل الصحفي[4].

نزح فرح أنطون من طرابلس إلى القاهرة عام (1897م)، وصرف بقية حياته بين مصر ونيويورك، ورئيساً لتحرير عدة مجلات عربية[5].

---

(1) الكيالي، سامي، 1969م، الأدب والقومية في سورية، (د.ط)، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ص213.

(2) بركات، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج1، ص251؛ حياة أنطون، عبود، المجموعة الكاملة، مجلد 2، ص468؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج2، ص618؛ حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص303؛ أنطون، فرح، 1950م، حياته، أدبه، مقتطفات من آثاره، تقديم بطرس البستاني، (د.ط)، مكتبة صادر، بيروت.

(3) عبد الحليم، أسامة محمد، 2003م، فرح أنطون وأثره في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، بولاق للنشر، عمان، ص33.

(4) المصدر نفسه، ص33.

(5) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص11.

في مصر باشر أنطون نشاطه، وأخذ يكتب في صحفها تحت توقيع "فـران"، وبعد أن اطمأن القراء لتوجيهاته الصحفية أقدم على إنشاء مجلة خاصة بـه، رأس تحريرها، وسماها الجامعة العثمانية، وكان ذلك في آذار (1899م)[1].

كان عمله في المجلة مرهقاً، يحتاج إلى جهد كبير، وحمل فرح أنطون نفسه أيضاً التزامات متعددة غير التزامات مجلة (الجامعة)، وذلـك ليغطـي مـصاريف مجلته، ومصاريف العائلة[2].

عمل في جريدة (الأهرام) في الإسكندرية، ولما انتقلت الجريدة إلى القاهرة، انتقل أنطون إلى جريدة (صدى الأهرام)، التي خلفت الأهـرام فـي الإسـكندرية، فترأس تحريرها لمدة ستة أشهر، ثم توقفت عن الـصدور، وأنـشأ لأختـه (روزا أنطون) مجلة (السيدات والبنات) عام (1903م) ، وأخذ يساعدها في كتابة موادهـا وتنقيحها وترتيبها[3].

أثناء أقامته في مصر، أخذ أنطون على عاتقـه تعريـف القـراء العـرب بالمفكرين وآرائهم، وبخاصة ما يتعلق منها بشؤون الدين والاجتماع والسياسة[4].

في عام (1907م) هاجر أنطون إلى الولايات المتحدة بدعوة من ابن عم لـه يدعى إلياس أنطون، في أمريكا –تحديداً نيويورك– ، باشر أنطون إصـدار مجلـة "الجامعة" من جديد، ولكن لم يدم صدورها طويلاً لعوائق مادية[5].

أقام أنطون في أمريكا ثلاث سنوات بعدها عاد إلى مصر[6]، وفـي مـصر استأنف أنطون إصدار مجلة "الجامعة"، فأصدر عددين في السنة السابعة، ثم توقفت المجلة بعدها نهائياً[7].

---

(1) عبد الحليم، فرح أنطون وأثره في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص34.

(2) المناصرة، فرح أنطون، روائياً ومسرحياً، ص31.

(3) المرجع السابق، ص32.

(4) عبد الحليم، فرح أنطون وأثره في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص35.

(5) عبود، المجموعة الكاملة، مجلد2، ص468.

(6) المناصرة، فرح أنطون روائياً ومسرحياً، ص39.

(7) المصدر السابق، ص40.

انصرف فرح أنطون في مصر إلى تحرير الصحف الوطنية والسياسية وأخذ يؤلف الروايات ويترجمها[1]. والصحف التي ترأس تحريرها: "جريدة مصر الفتاة"، و"جريدة اللواء" عام (1913)، وعمل محرراً في جريدة "الجريدة" و"المحروس"، و"البلاغ المصري"[2].

بين الأعوام (1914-1920م) كانت حياة أنطون مكرسة لخدمة المسرح العربي في مصر، فكان يؤلف المسرحيات ويعربها ويقتبسها[3].

أصبح أنطون عضواً في حزب الوفد المصري، ومحرراً في جرائده، فاشترك مع عبد القادر حمزة في تحرير جريدة "الأهالي"، توفي أنطون في الثالث من تموز سنة (1922)[4].

مؤلفاته:

تنوعت مؤلفات فرح أنطون بين الرواية والقصة والمسرحية والمقالة، حملت في مضمونها أفكاره السياسية والفلسفية والدينية والاجتماعية، ومثلت مؤلفاته حركة الصراع الديني بين التيارين: العلماني والديني، أما أشهر مؤلفاته:

أ. الروايات:

1. "الدين والعلم والمال": قال عنها مؤلفها؛ "وهذا الكتاب "الدين والعلم والمال" هو الرواية الأولى من هذه الروايات، وموضوعه من عنوانه وقد سميناه هنا "رواية" على سبيل التساهل لأنه عبارة عن بحث فلسفي اجتماعي في علائق المال والعلم والدين وهو ما يسمونه في أوروبا "المسألة الاجتماعية" وهي عندهم في المنزلة الأولى من الأهمية لأن مدنيتهم متفوقة عليها"[5].

---

(1) عبود، المجموعة الكاملة، مجلد2، ص468.

(2) أنطون، فرح، 1979م، المؤلفات الروائية، ط1، دار الطليعة، بيروت، ص44-45.

(3) عبود، المجموعة الكاملة، مجلد 2، ص493.

(4) المرجع السابق، ص500.

(5) أنطون، المؤلفات الروائية، ص44-45.

2. "الوحش، الوحش، الوحش"، أو "سياحة في أرز لبنان": وهي رواية فلسفية اجتماعية أدبية، جعل أنطون وطنه لبنان محيط قصته، وهذا يدلل على معرفته أن القصصي لا يخلق قصته في مكان لم يعرفه[1].

3. "أورشليم الجديدة" أو "فتح العرب بيت المقدس": وهي رواية تاريخية فلسفية اجتماعية، تتضمن زحف العرب إلى بلاد الشام حيث ظهور الإسلام، وحصارهم لمدينة القدس، وفتحها على يد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، الذي استلم مفاتيح القدس من البطريرك صفرونيوس، وفيها أيضاً حديث عن أحوال اليهود والمسلمين والمسيحيين في تلك الحقبة، ويبيّن الأسباب السياسية والاجتماعية والدينية التي أضعفت سلطة الروم في القسطنطينية[2].

ب. الكتب:

1. الكتب الفلسفية: ألَّف فرح أنطون ثلاثة كتب فلسفية:

أ. "ابن رشد وفلسفته": يعبر فيه أنطون عن أفكاره الفلسفية والفكرية والأخلاقية، وفي الدين والسياسة[3]، وضمَّنه في القسم الثاني منه الردود بينه وبين الشيخ محمد عبده، وعددها ستة ردود[4].

ب. "فلسفة أبي جعفر بن خليل".

ج. "سبل الوصول إلى الوصول" أو "الفصول البيّنات في أصول الكائنات"[5].

أما في الاجتماعية، فألَّف كتابين هما: "إلى ما وراء البحار"، وقد حثَّ فيه المهاجرين السوريين في أمريكا على الاشتغال بالزراعة، وكتاب "مقبرة الرجال" ويتحدث عن أخطار العلاقة غير الشرعية في نظر العلم والعقل[6].

وفي السياسة له كتابان: "تذكار افتتاح المبعوثين" تحدث فيه عن مجلس النواب العثماني، منتقداً السياسة التي يقوم عليها ذلك المجلس، وكتاب "تنفيذ بلاغ

---

(1) عبود، المجموعة الكاملة، المجلد2، ص493.

(2) أنطون، المؤلفات الروائية، ص149.

(3) المؤمن، مكي، 1981م، من طلائع يقظة الأمة العربية، (د.ط)، دار الرشيد، بغداد، 63.

(4) المناصرة، فرح أنطون، روائياً ومسرحياً، ص47.

(5) أنطون، المؤلفات الروائية، ص10.

(6) المناصرة، فرح أنطون، روائياً ومسرحياً، ص49.

الاستقلال المصري" تحدّث فيه عن البلاغ الذي أعطى فيه الإنجليز الاستقلال لمصر عام (1922م)، مبيناً زيف ذلك البلاغ[1].

أما مسرحياته، فألّف المسرحيات التالية: "مصر الجديدة"، "أبو الهول يتحرك"، "السلطان صلاح الدين"، "بنات الشوارع وبنات الجذور"[2].

الترجمات: نقل فرح أنطون إلى العربية الروايات التالية: "الكوخ الهندي أو أين نجد الحقيقة وكيف نجدها، "بول وفرجيني" لبرناردين دي سان بيير، و"نهضة الأسد أو روايات الثورة الفرنسية" لاكسندر ديماس الكبير، و"اتلال" لشاتوبريان.

وكما هو حال الطهطاوي، فإنَّ فرح أنطون في اختياره لهذه الترجمات قد طرح الأفكار الغربية التي آمن بها على الشعوب الشرقية، فرواية "نهضة الأسد أو روايات الثورة الفرنسية" فقد قسّمها أنطون إلى ثلاثة أقسام: الأول: "نهضة الأسد"، والثاني "وثبة الأسد"، والثالث "فريسة الأسد"، والمقصود بنهضة الأسد "نهوض الشعب الفرنسي في ثورته الكبرى إلى طلب حقوقه وتذكير الحكّام بواجباتهم"[3]، أما "وثبة الأسد" فيريد بذلك "وثوبه لاقتحام المظالم، وكسر نير الاستعباد والاستبداد لما لم يجد اللين والمسالمة نفعاً" وأما الفريسة "فيعني افتراس الثورة الملك لويس السادس عشر وزوجته الملكة ماري أنطونيت"[4]، إذن في هذه الترجمات دعوة من أنطون إلى الثورة على الظلم والفساد، بحيث تكون الثورة الحل الأخير بعد نفاذ الوسائل السلمية.

---

(1) أنطون، المؤلفات الروائية، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص7.

(3) المصدر نفسه، ص7.

(4) المصدر نفسه، ص7.

الفصل الثالث

الفكر السياسي لفولتير ورواد النهضة

1.3 مقدمة:

يتناول هذا الفصل الفكر السياسي لفولتير ورواد النهضة الثلاثة (الطهطاوي، الشدياق، وفرح أنطون)، وقد تطرقت لأهم القضايا السياسية التي عالجها فولتير في مؤلفاته، وشكلت أفكاره وآراءه السياسية، وكان لهذه القضايا الدور الكبير في إيقاظ الشعب الفرنسي فيما بعد، من خلال الثورة الفرنسية.

لقد نهل رواد النهضة العربية من هذه الأفكار والآراء، في محاولةٍ منهم لإصلاح حال الأمة في ذلك الوقت، ساعين إلى اللحاق بركب الأمم الأوروبية، حيث أصبحت هُوّة التقدم الحضاري بين الطرفين الغربي والشرقي واسعة، فكان لا بُدَّ من إيصال هذه الأفكار إلى شعوب الشرق لعلَّها تأتي بثمار التقدم والمدنية.

وهذه القضايا هي: نظام الحكم، وهي أهم القضايا التي شغلت فكر الرواد وتتضمن هذه القضية: واجبات الحاكم، وعلاقته مع المحكوم، وكيفية اختياره وصفاته، ونظام الحكم الملائم.

والقضية الثانية هي المساواة، إحدى المبادئ الأساسية للثورة الفرنسية، لقد عانت الشعوب في القرون الماضية وما زالت من قضية التمييز وعدم إقامة العدالة بين أفراد المجتمع، الأمر الذي أدى إلى نتائج سلبية، تضعف البلدان وتؤخرها، فكان لا بُدّ من الخوض في هذه المسألة وإعطاء الأسباب والحلول، من أجل تحقيق المساواة.

وهناك قضية ثالثة ملازمة للمساواة، وهما توأمان، وهي الحرية فقد كانت سبباً في النزاعات بين الأمم، وجزءاً من استقلال الشعوب، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالثورات، وكانت ركناً أساسياً من أركان الثورة الفرنسية.

أما القضية الرابعة فهي: الفصل بين السلطتين (السياسية والدينية) وهي من المسائل التي ظهرت في أوروبا نتيجة لتدخل رجال الدين في الحكم وبسط سيطرتهم

على حكام أوروبا، وقد تصدى فولتير لهذه القضية مستخدماً أسلوبه الساخر وداعيـــاً إلى علمنة الحكم.

والدعوة إلى إصلاح التشريعات (الأنظمة والقوانين) هي القضية الخامـــسة، فقد عاشت فرنسا في ظل تعدد القوانين في أقاليم فرنسا، بالإضـــافة إلـــى القـــوانين العارضة التي يصنعها الحكام حسب مصالحهم، هذه هي القـــضايا الرئيـــسية التـــي يتناولها هذا الفصل.

2.3 نظام الحكم:

الدعوة للنظام الجمهوري:

يرى فولتير أن أفضل نظام سياسي هو النظام الذي يقوم على العقل، "والرجل الذي مسه شعاع من النور الإلهي يسمى (العقل)، ماذا عساها أن تكون ثمرتـــه؟"[1]، والنظام الجمهوري الذي يقوم على الديمقراطية (أي الاعتراف بحريات الأفـــراد)، وعلى المساواة، وهذه من المبادئ الأساســـية للثـــورة الفرنـــسية، يقـــول فـــولتير: "الجمهوريون يعيشون بحرية ومساواة، دون ســـادة، ودون مـــال، ودون الحاجـــة للآخرين"[2].

والنظام الجمهوري –في رأي فولتير– لا يُقسّم الناس إلى سادة وعبيد[3]، وقد أشار فولتير لذلك بقوله: "ويجب أن نتفّق على أنَّ كل الناس قد ولدوا متساوين، ثـــم أصبح النصف سادة عن طريق القوة والدهاء، وأصبح النصف الآخر ســـادة عـــن طريق القوانين"[4].

كما هاجم فولتير نظام الملكية، معتقداً أنَّ هذا النظام ينتهي دائماً إلى الطغيان، يقول فولتير: "الملك لا يعرف من القوانين إلاَّ هواه، فيستولي على مال أتباعه، وبعد ذلك يجندهم ليستولي على أموال الجيران"[5].

---

(1) Voltaire, 2004, Philosophical Dictionary. 21st edition, Penguin Classics, London, p. 181

(2) Ibid, p. 328.

(3) حنفي، تراث الإنسانية، مجلد 8، ص87.

(4) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 293.

(5) ibid, p. 398.

ويبدو لنا أنَّ فولتير قد وضع أسساً وشروطاً لنظام الحكم المثالي، فالمهم هو مصلحة البلاد والأمة، ولكن –حسب رأي فولتير– ما الذي يحققه نظام الحكم الجمهوري الذي دعا إليه؟

عندما يكون النظام جمهورياً، فإنَّ ذلك يعود بالنفع على البلاد والأفراد، فمن خلال هذا النظام يستطيع الفرد التعبير عن رأيه، وله حرية وحق التفكير، وفي هذا النظام دعوة إلى احترام الإنسان من أجل الإنسان، بصرف النظر عن دينه أو جنسه أو مذهبه أو منصبه، والنظام الجمهوري الذي يقوم على تشريع العقل وعلى الأخلاق هو النظام الأبدي الشامل[1].

من هنا يتّضح لنا أنَّ فولتير قد ربط بين نظام الحكم الجمهوري وبين الحرية، التي لا تتحقق إلاَّ بهذا النظام، شريطة قيامه على القانون والتشريع، يقول فولتير: "أي دولة تختار؟ التي يكون فيها القانون مطاعاً"[2]، وتجدر الإشارة هنا أنَّ مفهوم الجمهورية قد ظهر أول مرَّة في رسالة نابليون إلى الشعب المصري عندما قال: "من طرف الجمهور الفرنساوي القائم على الحرية والتسوية..."[3].

ويبدو لنا أن رفاعة الطهطاوي قد تأثر بهذا الفكر من خلال طرحه لتيارين من تيارات الحكم: الأول ينادي بتقييد سلطة الملك بواسطة القوانين، وقد أطلق عليهم رفاعة (الحريين)، والثاني: يضم أنصار الملكية، وهؤلاء يطالبون بأنْ يكون الملك في حلّ من أي قيد، حتى قيد الدستور، وقد أطلق رفاعة على هؤلاء اسم (الملكية)[4]، يقول الطهطاوي: "اعلم أنَّ هذه الطائفة في الرأي فرقتان أصليتان، وهما: الملكية، والحرية، والمراد بالملكية أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر من غير أنْ يعارض فيه من طرف الرعية بشيء، والأخرى يميلون إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النظر إلى القوانين فقط، والملك إنّما هو منفذ للأحكام على طبق ما في القوانين"[5].

---

(1) حنفي، تراث الإنسانية، مجلد 8، ص87.

(2) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.194.

(3) الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج3، ص4.

(4) أبو حمدان، رفاعة رافع الطهطاوي (رائد التحديث الأوروبي في مصر)، ص65.

(5) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص201.

لقد ألمح الطهطاوي إلى ميوله للحكم الجمهوري، عندما أشار إلى أنَّ الرعية لا تصلح أنْ حاكمة ومحكومة، بل يجب على الرعية أنْ توكل عنها من تختاره منها للحكم، وقد ذكّر الطهطاوي بوجود هذا النظام (النظام الجمهوري) في مصر سابقاً، وهي تبدو لنا دعوة من الطهطاوي لإقامة نظام حكم جمهوري في مصر في زمنه بدلاً من النظام القائم آنذاك، يقول الطهطاوي "ولمَّا كانت الرعية لا تصلح أنْ تكون حاكمة ومحكومة، وجب أنْ توكل عنها من تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية، ويُقال للكبار مشايخ وجمهور، وهذا مثل مصر في زمن حكم (الهمامية)[1]، فكانت إمارة الصعيد جمهورية التزامية"[2].

أما الشدياق: فقد انتقد الحكم الملكي، واعتبره شديد الخطر على الدولة، وقد يصبح هذا الحكم خاضعاً لأغراض الحاكم وأهوائه، فالملكية المطلقة أسوأ ما تُبلى به الأمم، أمَّا الملكيات المقيَّدة بدستور فلا تندرج تحت هذا القول، إذ إنَّ النظام الملكي المقيَّد والنظام الجمهوري متشابهان، والدولة سواء أكانت جمهورية أم ملكية، يجب أن تكون مؤسسة على الحرية، والجمهورية أفضل من الملكية المقيَّدة لأنها أقل كلفة وأكثر حرية من غيرها[3]، ويقول الشدياق: "أبهة الملكة الفارغة مصبوغة بدم الفقراء المساكين"[4]، وهذا النص يبيّن لنا سخط الشدياق على هذا النظام.

وحذا فرح أنطون حَذْو الطهطاوي والشدياق، إذ إنَّ الدولة تقوم عنده على الحرية والمساواة (مبادئ الثورة الفرنسية)، فالأمة –في رأي أنطون– هي الأساس والمرجع للملك، وكذلك المرجع للمجالس النيابية، يقول أنطون، "فكأن الأمة هي المرجع الأعلى للملك وللمجالس، وإرادته مقيَّدة بإرادتها لأنَّها فوقه، وهذا معنى

---

(1) الهمامية: ثورة قام بها شيخ العرب همام، أحد كبار الملتزمين، تعاون معه الفلاحون والقبائل العربية بقيادة الهمامية، وذلك زمن علي بك الكبير.

(2) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص201.

(3) الصلح، عماد، 1980م، أحمد فارس الشدياق، د.ط، دار النهار للنشر، بيروت، ص234.

(4) الشدياق، أحمد فارس، 1870م، كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج5، ط1، مطبعة الجوائب، الاستانة، ص204.

(حكومة دستورية وملكية دستورية)"[1]، فهذه الحكومة - في نظر أنطون- هي التي تتوقف عليها سعادة الإنسانية[2].

3.3 الحاكم:

يعتبر الحاكم رأس السلطة في الدولة، وهو المسؤول الأول عن البلاد والشعب، سواء أكان هذا الحاكم حاكماً فعلياً بيده السلطة، أم حاكماً شرفياً (رمزياً)، وللحاكم حقوق وعليه واجبات، ويعمل وفقاً لقواعد الدستور، متوخياً العدالة والمساواة بين الرعية.

كان فولتير من دعاة تقييد سلطة الحاكم سواء أكان هذا الحاكم ملكاً أم رئيساً جمهورياً، وقد دان فولتير الطاغية في كل صوره، وانتقد على الحاكم ادّعاءه حبَّ وطنه، فهذا الحب زائف، وأنَّ حقيقة الأمر أنَّ هذا الحاكم لا يراعي مصلحة الدولة، ولا مصلحة الرعية، وإنَّما همّه الأول والأخير مصلحته الشخصية[3]، يقول فولتير: "يصيح الدكتاتور بأنَّه يحب وطنه، وهو في الحقيقة لا يحب إلاَّ نفسه"[4].

كما وصف فولتير الحاكم الذي لا يعرف من القوانين إلاَّ هواه، ويغتصب مال أتباعه، ثم يحشرهم ليستولي على مال الجيران بالطاغية[5].

لقد أفلح فولتير في ترويج مبدأ (المستبد المستنير) من خلال كتابيه: (تاريخ شارل الثاني عشر)[6]، وكتاب (بطرس الأكبر)[7]، ففي حديثه عن شارل الثاني

---

(1) أنطون، فرح، 1988م، ابن رشد وفلسفته، ط1، دار الفارابي، بيروت، ص262.

(2) أنطون، فرح، 1899م، الجامعة العثمانية، مجلة سياسية أدبية علمية تهذيبية، ج1، سنة 1، الإسكندرية، ص54.

(3) حنفي، تراث الإنسانية، مجلد 8، ص87.

(4) Volatire, Philosophical Dictionary, p.327-328.

(5) Ibid, p. 398.

(6) شارل الثاني عشر: ملك السويد، ولد عام (1682م)، اشتهر بصولاته وجولاته في الحرب، توفي1717م

(7) بطرس الأكبر: ملك روسيا ولد (1672م)، وسمي (الأكبر) لأنَّه شرع في أمور جسيمة مثل تحديث دولته، وتعليم رعيته، وهذه الأعمال لم تحظر ببال أسلافه، توفي (1725م).

عشر أبدى فولتير أمله في أنْ يعتبر أمراء العصر بهذه الشخصية الفذّة التي تصور جنون الحرب والغزو[1].

وقد كانت السويد مملكة قوية ثرية، طمعت فيها الدنمارك وبولونيا وروسيا، فهزمهم شارل الثاني عشر، ويؤكد فولتير أن شارل لم يكن مشتغلاً إلاَّ بالفتوحات[2].

لقد أغرت هذه الانتصارات شارل الثاني عشر، وأراد أنْ يتوسع في مملكته، ولكنه هُزم أمام قيصر روسيا (بطرس الأكبر) عام (1709م)[3]، ولم ييأس شارل الثاني عشر بالرغم مما مرّ بمملكته من تدهور الأوضاع الاقتصادية والأمنية، وقد قُتل في هجوم قام به على النرويج عام (1717م)[4].

أما بطرس الأكبر: فقد أحضر إلى روسيا ما يلزمها من أجل التقدم والرخاء، لقد سافر إلى عدة دول أوروبية ليرى ما فيها من صناعات في كافة الميادين، فقد تعلم صناعة أجزاء السفن في قرية سردام في هولندا وصار يشتغل بذلك، ويسلك في معيشته مسلك الشغالين في هذه القرية، فكان مثلهم في المأكل والملبس، كما اشتغل معهم في ورش الحديد و الحبال والطواحين[5]، كما تعلّم فن التشريح، فعمل عمليات جراحية صار له بها استعداد بحيث ينفع نفسه وضباطه[6]، وتعلَّم في النمسا أيضاً طرق الربط والضبط العسكريين، وكان يهدف من رواء أسفاره أيضاً معرفة الأمور السياسية[7].

ومن أهم الأعمال التي قام بها بطرس الأكبر، إتمام القانون الجديد الذي وضعه وذلك عام (1722م)، وفي هذا القانون منع جميع القضاة أن يعدلوا عنه، وأنْ

---

(1) لوقا، أنور، 2002م، "رفاعة الطهطاوي يربي محمد علي وأسرته بترجمة فولتير مؤرخاً"، الألسن للترجمة، جامعة عين شمس، القاهرة، ص82.

(2) فولتير، 1849م، الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر، ترجمة: احمد عبيد الطهطاوي، د.ط، دار الطباعة، القاهرة، ص114.

(3) المصدر السابق، ص155.

(4) المصدر السابق، ص296.

(5) المصدر السابق، ص87.

(6) المصدر نفسه، ص87.

(7) المصدر السابق، ص92.

يُعمل بمقتضى رأيه بدلاً من القانون العام[1]، لقد كان بطرس الأكبر مشرعاً، يحث على التمسك بالشرائع[2]، وقد آثر مصلحة وطنه على ابنه عندما حرمه من ولاية العرش، وحكم عليه بالموت[3].

ولقد أدّت هذه الأعمال التي قام بها بطرس الأكبر إلى استمالة قلوب الرعايا ومحبتهم له، كما استحسن أرباب العقول الراجحة من أهل دولته كثيراً من هذه الإبداعات والتغييرات النافعة، وتلقوا ذلك بالقبول، فأدّى ذلك إلى خمود نيران التظلم والتشكي[4].

إنَّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم على حماية أمن الناس ومصالحهم من قبل الحاكم، وهو مكلَّف بالسلطة العليا الساهرة على الدولة الحاسمة في تطبيق خير الحلول، وينطلق ذلك النقد المنهجي من مفهوم (المستبد العادل)[5].

لقد سلك الطهطاوي مسلك فولتير بالإشارة بـ(المستبد العادل)، وذلك حين رسم صورة محمد علي باشا للقرّاء في كتابه "مناهج الألباب"، يقول الطهطاوي: "...وليس هذا التقدم العجيب، والسبق في ميدانه الرحيب، إلاَّ من عهد المرحوم محمد علي وورثائه من بعده، فكان كل منهم أبدى في مصر من المحسّنات بقدر طاقته وجهده، وعلى حَسن نيّته وخلوص قصده"[6].

فمن حسنات هذا الوالي أنَّه متدين معتدل، لا يقيّده تعصب، ولا تشدد لذا يستشير العلماء والحكماء، وأول ما يميّزهم (العقل)، ويأخذ من العلم والحكمة ما يلائم الرعية[7]، يقوم الطهطاوي: "بالهمة العلية، والنخوة العلوية حتى ائتلفت معالم العلوم وآداب البراعة، بعوامل الفنون وعمليات الصناعة، واكتسبت براءة التجارة كمال البراعة، وبتحري العدل استقامت الأمور، واعتدلت مصالح الجمهور، ونمت

---

(1) فولتير، الروض الأزهر، ص286.

(2) المصدر السابق، ص246.

(3) المصدر السابق، ص253-254.

(4) فولتير، الروض الأزهر، ص288.

(5) لوقا، "رفاعة الطهطاوي يربي محمد علي وأسرته بترجمة فولتير مؤرخاً"، مصدر سابق، ص82.

(6) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص245.

(7) لوقا، "رفاعة الطهطاوي يربي محمد علي وأسرته بترجمة فولتير مؤرخاً"، مصدر سابق، ص83.

بركة المنافع العمومية بالأمنية ، وسمت حركة المعاملة، وبلغت درجة الأهمية، وأحرزت مصر بين الممالك المتمدنة أسنى الرتب، وصارت في البلاد المشرقية أهنى الأقطار "[1].

وحدد الطهطاوي العلاقة القائمة بين الفئات والطبقات الاجتماعية في فرنسا، وانتمائها السياسي، يقول الطهطاوي: "والملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية"[2]، ويرى الطهطاوي أنّ هذه الفئة (الحريون) يريدون أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولا حاجة إلى الملك[3]، فهم إذن من المطالبين بالحكم الجمهوري، ويقسم الطهطاوي الفرنسيين من حيث ميولهم لنظام الحكم إلى ثلاث فئات، بعضهم يريد الملكية المطلقة، وبعضهم الملكية المقيّدة بالعمل بما في القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية[4].

كما حدد الطهطاوي صفات الحاكم، فهو حاكم فرد، مقيّد بالقانون، يستعين بأجهزة الشورى، ولا سبيل إلى محاسبة "مادية" وإنّما هناك سبل ووسائل لتقويمه تقويماً معنوياً، وعليه أن يعطي الحرية لرعيته، ويسوّي بينهم أمام القانون، وعليه كذلك أن يتعاطى العدل ليكسب قلوب رعيته ويحقق التقدم، يقول الطهطاوي: "فدأب الملك العاقل أنْ يتبصّر في العواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته وفي حركاته وسكناته أنّ الله سبحانه وتعالى اختاره لرعاية الرعية، وجعله ملكاً عليهم لا مالكاً لهم، وراعياً لهم، يعني ضامناً لحسن غذائهم حساً ومعنًى لا آكلاً لهم... فمأمورية العدل أول واجبات ولاة الأمور، وهو وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة في الإنصاف بميزان القوانين"[5]، ولا شك أنّ ملكية البشر ضرب من الاستبداد والرقيق الذي رفضه الطهطاوي كما رفضه من قبل فولتير.

ومن الواجبات التي أناطها الطهطاوي بالحاكم تشجيع الزراعة والتجارة والعمارة وأن يحسن تربية رعيته على اختلاف شرائحهم، وأن يحفزهم على العمل

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص246.

(2) المصدر السابق، ج2، ص201.

(3) عمارة، رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، ص270.

(4) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص201.

(5) المصدر السابق، ج1، 2521.

والإنتاج من خلال المكافآت والجوائز التي تؤدي إلى المنافسة بين أصحاب المهن والحرف[1].

وقد أفاض الطهطاوي في إيضاح هذه المفاهيم عندما شرح الدستور الفرنسي في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، حيث رأى أنَّه من فوائد الحكم الدستوري إشاعة أجواء الحرية والعدل والمساواة بين النَّاس، وأنَّ هذا الحكم يمكّن الضَّعيف من العمل والتعليم للوصول إلى أعلى المراتب.

إنَ مقياس قيمة الإنسان الاجتماعية لا تتحدد بعائلة أو انتماء عرقي وإنَّما بالعلم والعمل، ويجب أن تتاح الفرصة لأفراد الهيئة الاجتماعية للمنافسة الشريفة وإثبات الذات، فقائد الإنسان في ذلك هو العقل، ومما لا شكَّ فيه أنَّ الطهطاوي اطلَّع على أفكار فولتير، كما اطَّلع على أفكار روسو ومونتسكيو كما يعترف في غير موقع من كتبه.

أمَّا الشدياق فقد نظر إلى السلطان (الحاكم) على أنَّه مقيّد بأحكام الشريعة، فالأمة هي التي تقيم وليها، وهي التي تزيله[2].

ويرى الشدياق أن يكون الحاكم عادلاً، يستتب في ظله الأمن والعدل، ولا يحدث هذا إلاَّ بالحيلولة دون أنْ يتفرد الحاكم بالرأي والسلطة معاً، "لأنَّ حكومة مطلقة التصرف وعادلة أمران متضادان"[3].

وقد أناط الشدياق بالحاكم وظيفة (المساعدة على النهضة)، ويرى أنَّ ذلك مناط بنظامين يتَّحدان في طريقة، ويختلفان شكلاً، أما الطريقة فهي اعتمادها على الشورى، أما الشكل فيتمثل في النظام الملكي الدستوري والنظام الجمهوري[4].

ويبدو أنَّ الغرض الأساسي من الشورى؛ أنْ يكون الحاكم عادلاً، ويضع مصلحة أمته نصب عينيه، والشورى التي تفرض على الحاكم تعني مشاركة أهل

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص524.

(2) الصلح، أحمد فارس الشدياق ص233.

(3) المصدر السابق، ص228، نقلاً عن الجوائب.

(4) الشدياق، كنز الرغائب، ج2، ص213.

الرأي له في النظر في شؤون الحكم، وهو نظام يقتصر على جماعة من أهل الحل والعقد والرأي، ويصطفيهم الحاكم لمعاونته في إدارة شؤون الدولة.

أما فرح أنطون فقد عَدَّ حسن اختيار الحكام هو أهم الإصلاحات السياسية الواجب إدخالها إلى الشرق[1]، فهي حاجة الشرق الكبرى، ويقرر أنطون أنَّ الملك وُجد ليكون خادماً للأمة، وملتزماً بالشورى وبمقررات المجالس النيابية: "إنَّ الملك لم يُخلق لتكون الأمة له، بل هو خلق ليكون خادماً للأمة، وعلى ذلك فهو مقيَّد بمجالس شورية، وهذه المجالس تتألف من عقلاء المملكة، فمتى خطر للملك الخروج عن جادة العدل والسواء المطلق انتصاراً لقوم على قوم أو مذهب على مذهب، وجد رجال الشورى قياماً في وجهه كأسوار تصده عمَّا يريده من السوء بفريق من رعيته"[2].

ويبدو لنا أنَّ أنطون سعى إلى إقامة نهضة في مختلف الميادين، كما هو حال أوروبا، وجعل الحاكم أساس هذه النهضة، التي تبدأ بإصلاح الحاكم، يقول أنطون: "ولا يجهل أحد أنَّ صلاح حال كل أمة يكون بأحد وجهين: فإما إصلاح يبدأ من تحت أي أنَّ الأمة تأخذه عنوة واقتداراً، وإما إصلاح تتعاطاه من فوق أي أنْ يمدّ الحاكم إلى المحكوم يداً بيضاء فيها غصن أو أغصان من شجرة الإصلاح الذكية"[3].

كما حدد أنطون صفات الحاكم القادر على النهوض بالأمة بـ(المستبد العادل)، فهذا المستبد "يحمل الناس على رأيه منافعهم بالرهبة، إنْ لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة"[4]، وهو عادلٌ "لا يخطو خطوة إلاَّ ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه"[5].

---

(1) أنطون، مجلة الجامعة، ج1، سنة 1، ص54.

(2) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص262.

(3) أنطون، مجلة الجامعة، ج1، سنة 1، ص54.

(4) المصدر نفسه، ص54.

(5) المصدر نفسه، ص55.

وإذا تمكن الحاكم من ذلك، فإنَّه سيصل بالأمة لهدفها الأسمى، وهو التمدن[1]، يقول أنطون: "فبالعدل يجمعون قوى الأمة كلها، فلا يدعون لشيطان الفساد والشقاق مساغاً في جسمها، وبالأمن يمكنون الأمة من إحياء موارد الأرض في بلاد لم يشقها محراث الحارث منذ قرون وقرون، فتنتعش البلاد، وتدعو الحاجة إلى بنـاء سـكك النقل، فتنشأ السكك الحديدية... وتجري فيها حركة نافعة"[2].

وذهب أنطون إلى أبعد من ذلك، عندما جعل من الحاكم الظالم أشـد أعـداء الأمة، فهو يسعى إلى إتلاف مكتسبات الأمة، وبعدم اكتراثـه بمقومـات تقـدمها، وتطوير بنيانها العلمي، تموت الحرية، وينعدم الأمـن، وتـسرق أمـوال الـشعب وممتلكاته[3]، يقول أنطون: "وأن ننبذ نبذ النواة كل حاكم من حكامها يريد أن يكـون على جسم الرعية التي أُقيم لخدمتها علقاً يمتص دمها، وذئباً ينهش لحمهـا، وعـدواً شراً من العدو الخارجي؛ لأنَّه يعدو عليها وهو منها"[4].

4.3 المساواة:

قبل الخوض في موضوع المساواة، لا بُدَّ لنا أنْ نتطرق لرأي فـولتير فـي العدالة الفرنسية، فالعدالة الفرنسية –في رأي فولتير– سيئة التنظيم، وبيع الوظـائف سخافة مجرمة، إذ إنَّ الوظائف يجب أنْ تكون وقفـاً علـى أصـحاب المـؤهلات والفضل، كما أنَّ القانون تسري مواده في مقاطعة دون أخرى، والعقوبات يجب أن تكون مناسبة للجرائم، ومن الواجب إلغاء كل عقاب لا يكون في نفعـه الاجتمـاعي واضحاً بيّناً.

والمساواة عند فولتير إحدى مزايا النظام الجمهوري، إذ إنَّ النَّاس متـساوون لا يوجد بينهم السيد والعبد، يقول فولتير: "كل الرجال وُلِدوا متساوين، ثـم أصـبح

---

(1) عبد الحليم، فرح أنطون وأثر في الفكر المعاصر، ص61.

(2) أنطون، مجلة الجامعة، ج5، سنة1، ص75.

(3) أنطون، مجلة الجامعة، ج1، سنة 1، ص55.

(4) المصدر نفسه، ص55.

النصف سادة عن طريق القوة والدهاء، وأصبح النصف الآخر سادة عن طريق القوانين"[1].

وعلى الرغم من دعوته إلى المساواة، إلاَّ أنَّ فولتير يستبعد إقامتها بين النَّاس ويؤكد عدم إمكانية حصولها، يقول فولتير: "إنَّ المساواة أهم الأشياء في الطبيعة، ولكنها في الوقت نفسه أبعدها وهماً"[2].

كما ينكر فولتير تساوي الرجال في العمل، وأنَّ البؤس الملازم لجنسنا يخضع رجلاً لآخر، يقول فولتير: "لو انعدمت الحاجة عند الرجال لأصبحوا متساوين، وأنَّ البؤس الملازم لجنسنا، يُخضع رجلاً لرجل آخر، وعدم المساواة ليس هو الشقاء الفعلي، وإنَّما التبعية"[3].

ويقسم فولتير الرجال إلى طبقتين: طبقة الطغاة، وطبقة المضطهدين، ومن هاتين الطبقتين يتشعب ألوان مختلفة وميول متباينة[4]، من هنا يتضح لنا أنَّ المساواة لا يمكن تحقيقها لوجود التباين والاختلاف والكفاءة بين النَّاس.

وفي رأي فولتير يمكن تحقيق المساواة بين النَّاس فقط في حال خضوع جميع المواطنين للشرائع، التي تحمي الضعيف ضد تصرفات القوي[5].

من هنا يتبيّن لنا موقف فولتير من المساواة؛ إذ لا يمكن تحقيقها لوجود تباين بين البشر في الذكاء والأخلاق والعقل، ولكنَّه طالب بأنْ يخضع جميع المواطنين للمساواة في تطبيق القوانين والشريعة.

المساواة عند الطهطاوي:

لم يستخدم الطهطاوي مصطلح المساواة، إذ سمَّاها "التسوية" وقصد بها الطهطاوي تساوي المواطنين أمام القانون، وفي إجراء الأحكام، وهو لا يرى فرقاً بين الرئيس والمرؤوس، يقول الطهطاوي: "فليس للتسوية معنى آخر إلاَّ اشتراكهم في الأحكام بأن يكونوا فيها على حد سواء، فحيث اشتركوا واستووا في الصفات

---

(1) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 293.

(2) Ibid, p. 183.

(3) Ibid, p. 183.

(4) Ibid, p. 182.

(5) سعده، فولتير، ص92-93.

الطبيعية فلا يمكن أنْ ترفع هذه التسوية في الأحكام العرفية، فمن حيث ثبت أنَّهم مستوون في الحقوق، أنتج ذلك أنَّهم إذا وقعوا جميعاً في خطر عام، وجب على سائرهم أنْ يتعاونوا في إزالة الخطر"[1].

ومعنى هذا أنَّ التساوي بين النَّاس ليس فقط بالحقوق وإنَّما بالواجبات، ويكون ذلك في حال تعرض الوطن للخطر ، وجب على الجميع درء الخطر بغض النظر عن امتيازاتهم، فهم في هذه الحالة متساوون بسبب المنفعة العمومية، يقول الطهطاوي: "فإذا وقع لوطنهم حادث، وجب عليهم أنْ يصرفوا النظر عن امتيازاتهم المعنوية، كأنَّهم مجردون عنها بالكلية، ويرجعوا إلى صفة التسوية، وينسوا كل مزية"[2].

كما تطرق الطهطاوي إلى ضرورة المساواة في الحقوق، وأن لكل إنسان التصرف في أملاكه وحقوقه كتصرف الآخرين، يقول الطهطاوي: "فالتسوية في الحقوق ليست إلا عبارة عن تمكن الإنسان شرعاً من فعل أو نيل أو وضع جميع ما يمكن لسواه من إخوانه أنْ يفعله أو يناله أو يمنع منه شرعاً، فكل إنسان يتصرف في أملاكه وحقوقه كتصرف الآخرين أيّاً ما كانت في المملكة صفته"[3].

وأشار الطهطاوي أيضاً إلى ملازمة المساواة في الحقوق للمساواة في الواجبات، فالطالب هو ذو الحق، والمطلوب هو ذو الواجب، يقول الطهطاوي: "فالواجبات دائماً ملازمة للحقوق لا تنفك عنها"[4]، وقد حاول الإفادة من تحليله لمادة "أن النَّاس مستوون قُدَّام الشريعة"، وكيف علَّق عليها عندما ترجم الدستور الفرنسي، إذ أنَّه يعطي رأياً خاصاً به، ويحاول إيجاد رديف لذلك في التراث الإسلامي.

المساواة عند الشدياق:

يقرر الشِّدياق أنَّه لا يوجد مساواة مطلقة، وعدل مطلق، بل توجد مساواة وجدانية، وعدل وجداني، والعدل هنا هو العدل النابع من الضمير، فعلى القاضي أنْ

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص476.

(2) المصدر نفسه، ص476.

(3) المصدر نفسه، ص477.

(4) المصدر نفسه، ص477.

يفرق في أحكامه بين الكريم واللئيم، يقول الشدياق: "والله لم يسّو بين العباد، بل فضَّل بعضهم على بعض، فكيف يسوّي القاضي بين اللئيم الذي يبذل ماء وجهه، والأوباش والسفلة، وبين الكرام وذوي الأدب والعرض وأهل الفضل"[1].

وأبدى الشدياق إعجابه بما رآه عند الإنجليز من المساواة الاجتماعية والقانونية يقول: "فكل النَّاس في الحقوق البشرية عندهم متساوون"[2]، كما طالب الشدياق بالمساواة في الوظائف، يقول: "الأصل في وظائف الدولة أن تكون عامة يشترك فيها كل من كان جديراً بها من رعاياها"[3]، وهذا القول يندرج تحت مناداته بالمساواة في الحقوق بين المواطنين.

ويبدو أنَّ الشدياق في حديثه عن المساواة قد قصد بها المساواة التي تكون على قدر العمل والإنتاج، كما تكون على قدر الأخلاق، فلا يتساوى الكريم واللئيم، ويمكن التوسع في ذلك؛ إذ لا يتساوى المنتمي إلى وطنه مع غير المنتمي، ولا يتساوى المجدّ مع الكسول.

إنَّ الشدياق يجعل من النَّاس موضوع الحكم، وأفراد المجتمع معايير للمساواة وذلك بما يقدّمون ويمتلكون، وأما إشارته إلى أنَّ الله لم يسوِ بين العباد فتأكيداً على أنَّ النَّاس مختلفون في عطائهم وعلومهم وميولهم وأجناسهم، وإنَّما تكون المساواة المطلقة بين أفراد الجنس الواحد في العطاء الواحد والعقل الواحد، وهو أمر نسبي.

أما فرح أنطون، فقد جاءت دعوته للمساواة من خلال مناداته بفصل الدين عن الدولة[4]، يقول أنطون: "المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة"[5].

كما تناول أنطون التساوي في الدستور، وهذا التساوي ضروري أيضاً، لا بل واجب صيانة مصلحة الأفراد في سن الشريعة العادلة المساوية بينهم، ومصلحة

---

(1) الشدياق، الساق على الساق، ص589.

(2) المصدر نفسه، ص589.

(3) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص108.

(4) أبو حمدان، سمير، 1992م، فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني، د.ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ص108.

(5) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص249.

الأفراد، كما لا يخفى هي مصلحة الأمة[1].

وأنطون هنا يلتفت إلى القوانين الوضعية، دون النظر إلى الاختلافات بين أفراد المجتمع؛ يجب ألاَّ يفرق القانون بين النَّاس وفقاً للجنس واللون والمعتقد، وإنَّما تُصاغ المواد بحيث تنص على المساواة، وعندما ينتقل إلى التطبيق يجعله فعلياً يستند إلى المواهب والقوى والجدارة الشخصية، وهو بهذا لا يبتعد كثيراً عن رؤية من سبقوه.

وقد برهن فعلياً الدستور المبني على المساواة بأنه خير دستور يحفظ راحة الأمة وأفرادها، وخير كافل لسعادتهم وسعادتها[2].

والمساواة في رأيه لا تكون واقعاً إلاَّ بشرط التساوي الفعلي والأدبي، ولذا يدعو الضعفاء لاستخدام العنف للمطالبة بهذا الحق[3]، يقول أنطون: "يحق تهيئة قوة الضعفاء إلى تقلد حقوق الأقوياء"[4].

كما أنَّ المساواة الحقيقية في نظر أنطون هي إطلاق الحرية لجميع النَّاس على السَّواء، ليستخدم كل واحد منهم قواه ومواهبه كما يشاء، والمساواة هي "إلغاء الامتيازات والمراتب الوراثية، ورفع الحواجز بين البشر ليكون كل واحد قادراً على الوصول إلى الرتب والوظائف العمومية بقوة نفسه وحسن عمله"[5].

وقد وضع أنطون شروطاً للمساواة، وهي:

1. الانتخاب: وهو أول شرط من شروط المساواة.
2. الكفاءة: ومن الانتخاب والكفاءة يُستخرج أمر ثالث، وهو وجوب (الامتحان)، فالمساواة: عبارة عن فتح طريق كل الوظائف والأعمال لأي إنسان بواسطة الانتخاب المبني على الكفاءة والامتحان[6].

---

(1) أنطون، مجلة الجامعة، ج3، سنة 5، ص347.

(2) المصدر السابق، ص348.

(3) جبر، هيام، 1992م، إشكالية النهضة عند محمد عبده وفرح أنطون، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ص122.

(4) أنطون، مجلة الجامعة، ج9، سنة 5، ص377.

(5) أنطون، مجلة الجامعة، ج1، سنة 3، ص79.

(6) المصدر السابق، ص79-80.

وعلى الرغم من دعوته لتحقيق المساواة من أجل مصلحة الأفـراد والأمـة ووضعه شروطاً لها، إلاَّ أنَّ أنطون يعترف بأنَّه لا يمكن تحقيق تساوٍ مطلـق بـين الناس، وهو غير عادل؛ إمَّا لأنَّه غير ممكن، فيعود ذلك لمخالفة الطبيعـة التـي لا استواء بين أجزائها، ففي كل أمر منها يوجد الراجح والمرجوح، والأفضل والأردأ، وإمَّا أنَّه غير عادل؛ فلأنَّ الأشخاص يتفاوتون تفاوتاً بيّناً فـي عقـولهم، وهممهـم وأخلاقهم وآدابهم وسائر قواهم[1]، وهذا الرأي يتطابق تماماً مع رأي فولتير الـذي أوردناه سابقاً، حيث أقرَّ فولتير أنَّه لا يمكن تحقيق المساواة بين الأفراد لوجود تباين بين البشر في الذكاء والأخلاق والعقل.

لقد نادى فولتير ومن بعده رواد النهضة بضرورة تحقيق المساواة بين أفراد الوطن وفق التشريعات والقوانين، وبعض النظر عن المنصب أو الحالة الاجتماعية للأفراد، ومهما اختلفت مذاهبهم واعتقاداتهم ما داموا يقيمون في وطن واحـد، كمـا ذهب فولتير والشدياق وأنطون إلى أنَّ تحقيق مساواةٍ مطلقة بين الأفراد أمر لا يمكن تحقيقه لوجود التباين والفوارق بين الأفراد، وكل ذلك يشير إلى أنَّ مفكري النهضة أفادوا من أفكار فولتير وغيره من المفكرين الفرنسيين.

5.3 الحرية:

يأخذ معنى الحرية جملة من الأبعاد:

ا. البعد السياسي والاجتماعي للكلمة، ويعني هذا المعنى قسمين:

1. الحرية النسبية.
2. الحرية المطلقة.

أما الحرية النسبية، فهي الخلاص من القسر والإكراه الاجتماعي، والحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون، ويمتنع عمَّا نهى عنه، والغرض من التقييد بالقـانون ضمان الاعتراف بحقوق الآخرين واحترام حرياته[2].

---

(1) أنطون، مجلة الجامعة، ج3، سنة 5، ص98.

(2) بركات، سليم، 1982م، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، رسالة دكتوراه،جامعة دمشق، ص19.

والحرية المطلقة، حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها، وليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل، بل المراد منها الإقرار بهذا الاستقلال وتقديره[1].

ولا يستطيع الإنسان أن يعيش في حرية كاملة طالما أنه يعيش في مجتمع، فحرية الفرد قد تتعارض مع حرية الآخرين ، فالطبيعة لن تتركه يعيش في حرية مطلقة، فالإنسان مقيّد بالطبيعة، ومقيّد بالآخرين، فالمناخ مثلاً يلزمه ارتداء ملابس ثقيلة في الشتاء، وملابس خفيفة في الصيف[2].

أما الحريات السياسية، فهي الحقوق المعترف بها في الدولة، كحرية الفكر والرأي والضمير والدين والتعبير، وحرية الإسهام في إدارة شؤون الدولة مباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارهم المواطن اختياراً حراً[3].

الحرية عند فولتير:

لقد عَدَّ فولتير الحرية من أهم الضرورات للإنسان[4]، لذلك طالب بتوفير حرية الكتابة والتعبير عن الرأي، وحرية التفكير[5]، وهذا ما كان يفتقد إليه الشعب الفرنسي زمن فولتير.

كما أبدى فولتير إعجابه بالحرية التي وجدها في إنجلترا، وأكد فولتير أنَّ هذه الحرية كانت "ثمرة الاضطرابات في إنجلترا"[6]، وأنَّ قيام هذه الحرية في إنجلترا قد كلَّف غالياً[7]، وهذه دعوة صريحة من فولتير للشعب الفرنسي من أجل السعي رواء الحرية، حتى لو كلَّف ذلك تقديم التضحيات من أجلها، وفيها أيضاً دعوة من فولتير للاستفادة من تجارب الآخرين، والسير على خطاهم.

---

(1) بركات، سليم، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ص19.

(2) الجزاز، محمد، 2004م، ثورة العقل تغير واقع الكيان العربي، ط1، حقوق الطبع للمؤلف، القاهرة، ص163.

(3) بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ص19.

(4) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 324.

(5) Ibid, p. 279.

(6) فولتير، 1959م، الرسائل الفلسفية، ترجمة عادل عيتر، د.ط، دار المعارف، القاهرة، ص42.

(7) المصدر السابق، ص43.

وأشاد فولتير بالتشريع الإنجليزي، "الذي أعاد إلى كل إنسان جميع الحقوق الطبيعية التي فقدها في ظل معظم الأنظمة الملكية، وهذه الحقوق هي: الحرية المطلقة في التصرف بشخصه وأملاكه، والتحدث إلى الأمة عن طريق قلمه، وعدم محاكمته في قضية جنائية إلاَّ أمام محلفين مستقلين"[1].

يتضح لنا من النص السابق أنَّه تناول مسألتين: الأولى: حديثه عن إحدى مساوئ النظام الملكي، وهي فقدان الفرد لحقوقه الطبيعية، والثانية: ذكر فيها فولتير أشكالاً وأمثلة للحرية التي حلم بتحقيقها في فرنسا، وهي الحرية الشخصية التي جعلها فولتير أولى الأولويات وهي الأساس، وقد قدَّمها على حرية التفكير، فالإنسان بعد أن ينال حقوقه وحريته الشخصية في التصرف، تأتي حرية التفكير، وهذه الحرية تشكل حجر الأساس للحرية السياسية، فيبدأ بالتفكير في قضايا تتعلق بمصلحة الأمة، وما تحتاج إليه من أجل التقدم، ويبدأ أيضاً بمخاطبة الشعوب من خلال كتاباته، فيكون دوره الموقظ لهذه الشعوب، والموجّه لأفكارهم، فهو أشبه بالربَّان الذي يقود المركب نحو شاطئ الأمان.

وربط فولتير بين توفير الحرية للشعب، واستقرار الدولة، وأنَّ هذه الحرية تؤدي بالفائدة لكل الوطن[2]، كما أنَّ التجارة لها دور في جعل الإنجليز أحراراً، يقول فولتير: "ساعدت التجارة، التي أغنت المواطنين بإنجلترا، على جعل هؤلاء أحراراً، ووسَّعتْ هذه الحرية مدى التجارة بدورها"[3]، وليس هذا وحسب، بل إنَّ الإنجليز لم يكونوا سعداء إلاَّ بعد أن تمتَّع كل فرد بحقه في أنْ يقول ما يعتقد[4].

وعلى الرغم ممَّا طالب به فولتير وآمن به، إلاَّ أنَّه اشترط على الإنسان أنَّه عندما تتحقق له الحرية، فيجب عليه أن لا يكون "مخرّباً هَدَّاماً"[5].

---

(1) كريسون، فولتير، ص83.

(2) سعده، فولتير، ص60.

(3) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص51.

(4) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 281.

(5) كريستون، فولتير، ص85.

لقد اقترن اسم فولتير بحركة التحرر الفكري الذي سيقود إلى التحرر السياسي، فكان رمزاً لانطلاقة الفكر الأوروبي التي انتهت بأن جعلت جميع أشكال الظلم غير محتملة[1].

الحرية عند الطهطاوي:

عرّف الطهطاوي الحرية بأنّها: "رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض ولا محظور"[2].

وقد بيَّن الطهطاوي أنَّ من حق الفرد أنْ يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلاَّ المانع المحدود بالشرع أو السياسة[3]، وهذا الرأي يبدو فيه تأثر الطهطاوي بفولتير، ففولتير -كما ذكرنا سابقاً- عَدَّ الحرية المطلقة للفرد في شخصه وأملاكه إحدى الحقوق الرئيسية بشرط أن لا يكون مخرَّباً وهدَّاماً.

كما تطرَّق الطهطاوي إلى حقوق الحرية الأهلية، إذ لا يجبر الإنسان على النفي من بلده إلاَّ بحكم شرعي أو سياسي، وأن يكون هذا الحكم مطابقاً لأصول مملكته (أي حسب القانون)، ونادى الطهطاوي أيضاً بحرمة الرأي وعدم كتم هذا الرأي ما دام لا يخل بقوانين بلده، يقول الطهطاوي: "ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان على أنْ يُنفى من بلده، أو يعاقب فيها، إلاَّ بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأنْ لا يضيق عليه في التصرف في ما له كما يشاء، ولا يُحجر عليه، إلاَّ بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء، بشرط أنْ لا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده"[4].

---

(1) مجموعة مؤلفين، 2002م، تاريخ الآداب الأوروبية، ج3، ترجمة صياح الجهيم، د.ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص103.

(2) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص473.

(3) المصدر نفسه، ص473.

(4) المصدر نفسه، ص473.

وقسّم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام[1]، ومنها الحرية السياسية (الدولية).

فالحرية السياسية -في نظر الطهطاوي- ما تأمنه الدولة على أملاك أفرادها الشرعية، وهذه الحرية تحقق له التصرف بجميع أملاكه بشرط ألاَّ يتسبب هذا التصرف وهذه الحرية بإضرار الآخرين ، يقول الطهطاوي: "...وهي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها"[2].

ومن خلال هذا التعريف يتضح لنا أنَّ حريّة الأفراد -حسب رأي الطهطاوي- هي واجب من واجبات الدولة ملزمة بتحقيقها لكافة أفراد الوطن.

وعدَّ الطهطاوي الحريَّة شرطاً وجزءاً من إسعاد النَّاس، ووضع شروطاً لهذه الحرية حتى تتحقق، وذلك من خلال القوانين العادلة بين أبناء الوطن، وبالتالي تؤدي هذه السعادة إلى حبهم لأوطانهم[3].

وفي حديثة عن الحريَّة قدَّم لنا الطهطاوي سلسلة أو منظومة تؤدي إلى وحدة الوطنْ وتقدمه، فالحرية أساسها عدل الملوك، وهذا العدل مبني على قوانين حسنة عدلية- كما قال الطهطاوي- وبالتالي تتحقق السعادة (سعادة الأفراد)، وفي المحصلة النهائية يكون حب الوطن نتاج هذه السعادة.

ويبدو لنا أنَّ ترجمة الطهطاوي للدستور الفرنسي أو نقله عن فولتير لم يكن مُجرَّد إظهار ثقافة أو براعة ترجمة، وإنَّما كانت كتاباته رسائل ضمنيّة إلى المتلقي المصري بشكل خاص والعربي بشكلٍ عام، إنَّ حديثه لا يعدو أنْ يكون دعوة مُلحَّة

---

(1) تقسم الحرية إلى: حرية طبيعية، حرية سلوكية، حرية دينية، حرية مدنية، وحرية سياسية.

- الحرية الطبيعية: هي التي خُلقت في الإنسان وانطبع عليها.
- الحرية السلوكية: هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق المستنتج من حكم القول وتطمئن إليه نفسه.
- الحرية الدينية: هي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط أن لا تخرج عن أصل الدين.
- الحرية المدنية: هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوقهم بعضهم لبعض.

(2) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص474.

(3) المصدر السابق، ص475.

إلى ضرورة امتلاك الحرية والإرادة، وقد أسرف الطهطاوي في تفسير بعض مواد الدستور الفرنسي، كالمساواة والحرية، وعلّق على ذلك بشكل مسهب متكئاً على ثقافة تراثية جيدة مفيداً من النصوص الشعرية والنثرية، ولكنَّه أولاً وأخيراً كان معنياً بالإنسان من زوايا تحقيق العدالة النسبية، وامتلاك الحرية التي لا تصطدم مع حرية الآخرين، بل إنَّه جعل هذه المسائل مناط التقدم الذي وصلت إليه أوروبا.

وعلى الرغم من أنَّه كان يسمي (محمد علي) ولي نعمته، فإنَّه كان دائم الغمز في تحيّز محمد علي لغير المصريين، ومن ناحية أخرى يُعدّ الطهطاوي الإعتذاري الذي يحاول إثبات أن العرب المسلمين نادوا بمبادئ الحرية والمساواة والإخاء مثل الغربيين، وكأنه بذلك يردّ على أطروحاتهم بأسبقية العرب، دون أنْ ينظر ملياً في واقع الحال.

الحرية عن الشدياق:

أما الشدياق، فقد اعتبر توفير الحرية للفرد هي التي تحقق الأمن والمصلحة للأمة، وأنَّ الإنسان حرّ في أنْ يسلك الطريق الذي يريده، ولكن دون الضرر بالآخرين[1]، يقول الشدياق: "إنَّ الحرية أمر حسن يتمناه جميع النَّاس، إلاَّ أنَّها متى آلت إلى انتهاك الأدب، وجب منعها"[2].

وأشاد كذلك بالحرية التي رآها ولمسها في إنجلترا دون سواها من الدول معتبراً "بلاد الإنجليز بلاد الحرية"[3]، بل ذهب أبعد من ذلك عندما أكدَّ "أنَّ كل من يدخل أرضاً تحت حكومتهم يصير حراً، وتجري عليه أحكامهم"[4]، فهذا الإعجاب والإشادة لمسناهما كذلك عند فولتير عندما نفي إلى إنجلترا.

كما ربط الشدياق بين الحرية وتمدن الأمم؛ إذ لا يكون هنالك تمدن حقيقي من دون وجود حرية تامة، يقول الشدياق: "إنَّ كثيراً من النَّاس وخصوصاً الذين خالطوا منا الإفرنج في بلادهم وغيرها، يرون أنَّ من مستلزمات التمدن أنْ يكون

---

(1) الصلح، أحمد فارس الشدياق، ص222.

(2) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص116.

(3) الشدياق، الواسطة وكشف المخبأ، ص120.

(4) المصدر السابق، ص63.

للإنسان حرية في كل شيء؛ إذ لا يكون تمدن حقيقي من دون حرية تامة"[1]، وقد وافق الشدياق على الحرية، ولكنَّه لا يوافق على الإسراف فيها[2].

إنَّ ربط الحرية بالتمدن الحقيقي يشير بالضرورة إلى أنَّ الحرية عنده تعني إطلاق العنان للأفكار، وفكّها من عقالها حتى تستيطع أنْ تبدع، وهذه مسألة لا زالت إلى اليوم تشكل هاجساً لدى المفكرين والفلاسفة؛ إذ لا يوجد ثمة إبداع وانطلاق إلاَّ بتحرير الإرادة، وتحرير طاقات الإنسان الفكرية، فالصناعة والتجارة والتكنولوجيا لا يمكن أنْ تشيع إلاَّ في أجواء الحرية؛ لأن المقموع المستلب لا ينتج، وبهذا يكون الشدياق سبق –من خلال اتصاله المبكر بالغرب- المفكرين المعاصرين في دعواتهم إلى تحرير العقل وإطلاق الطاقات.

وأكدَّ الشدياق أنَّ الحرية السياسية لها دور في إعمار البلدان، وفي اعتدال الحكَّام والولاة، يقول الشدياق: "...التي تعمر بها الممالك، وتعتدل أحكام الولاة"[3].

ويبدو أنَّ هذا الرأي للشدياق مُستقًى من فولتير في مسألة حرية الفرد دون الضرر بالآخرين، ومن خلال توفير الحرية لأفراد الشعب التي يتحقق من خلالها الاستقرار والنفع لكل الوطن.

الحرية عند فرح أنطون:

ذكرنا سابقاً أن الدولة –في رأي أنطون- تقوم على الحرية والمساواة حتى تتحقق السعادة والقوة الوطنية.

والحرية عند أنطون تقتضي الاجتماع والعمران، وقد عرفها: " بأن يكون لكل إنسان الحق بأن يضع لمصلحته ولنفسه كل شيء"، لا يكون فيه ضرر لسواه فحق الإنسان الواحد يقف إذاً عند حق الإنسان الثاني، وهذا الحق مقدس وعام،، لا يختص بفئة دون فئة، ولا فريق دون فريق"[4].

---

(1) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص115.

(2) عوض، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، ص266.

(3) المطوي، أحمد فارس الشدياق، ص600، نقلاً عن الجوائب.

(4) أنطون، مجلة الجامعة، ج1، سنة 3، ص79.

لقد اشترط أنطون قبل تحقيق الحرية، أن يتحقق الإخاء بين أفراد الشعب، وقد أطلق على الإخاء بأنها قوة جذب، وأما الحرية فهي قوة دفع يقول أنطون: " الواجب قبل إدخال الحرية إدخال من يعد سبيلها، فالإخاء قوة الجذب، والحرية قوة دفع ، فدخول الإخاء في الشرق متقدم على دخول الحرية، والوسائل إلى الإخاء في الشرق ثلاث: الأم في البيت، والمعلم في المدرسة، والجرائد في السوق"[1].

لقد مزج أنطون بين الحرية والإخاء وجعلهما مكملين لبعضهما، وهما من مبادئ الثورة الفرنسية، والمقصود بقوة الجذب وقوة الدفع في العالم السياسي تلك المبادئ الأساسية التي يعتمد عليها الساسة والمشرِّعون في سياسة الممالك، وهي قسمان: قسم موضوع للجموع، والقصد به جمع قواه كلهما وصرفها في جهة واحدة، وقسم موضوع للأفراد، والقصد به إعطاؤهم حرية الفكر والقول والعمل، ضمن دائرة محدودة قياماً بخدمة أنفسهم والجموع معاً، فالقسم الأول جامع، والقسم الثاني دافع[2].

كما تطرق أنطون إلى ما تحققه الحرية من فوائد، فهي تظهر المواهب و تنمي قوى الإنسان كلها، وتطلق المواهب من أسرها، في البيت يبيت الإنسان آمناً على نفسه وعرضه وماله، فالحرية وسط صالح تنمو فيه الفضائل البشرية[3].

لقد دعا فولتر ومن بعده رواد النهضة إلى تحقيق وغرس قواعد الحرية، لأنها في اعتقادهم تحقق الاستقرار والأمن، وظهر اهتمامهم أكثر ما يكون بتحقيق الحرية الشخصية، وحرية التعبير والتفكير للفرد، شريطة ألا يكون ذلك مضراً بالآخرين، كما أن الحرية في نظرهم إحدى أسباب التمدن، وهي أيضاً جزء من اعتدال الحكم، كما أن الحرية- من وجهة نظرهم- تقرب المسافة بين الحاكم والرعية، وتغرس بذور الثقة فيما بينهم.

---

(1) أنطون، مجلة الجامعة، ج4، سنة 1، ص34.

(2) أنطون، مجلة الجامعة، ج3، سنة 1، ص34.

(3) أنطون، مجلة الجامعة، ج1، سنة 3، ص79.

ويبدو أن هؤلاء الرواد كانوا يهدفون من وراء دعواتهم إلى الحرية إلى إيجاد مجتمع قوي متماسك، يؤمن بتعدد الآراء، وإعطاء الأفراد جزءاً من المسؤولية، فجميع أفراد المجتمع مشتركون في القرار السياسي.

6.3 فصل الدين عن الدولة:

شهدت القرون الوسطى سيطرة رجال الدين على حكام وملوك أوروبا، الأمر الذي أدى إلى اتساع الفجوة بين الحكام ورجال الدين وبين عامة الشعب، وكان لهذه السيطرة والتدخل نتائج سلبية على التقدم في كافة الميادين، بالإضافة إلى ظهور المجتمع الطبقي في أوروبا، وتفشي الفقر بين فئات الشعب.

وقد تصدى رجال الفكر الأوربيون لهذه المسألة، ودعوا إلى الفصل بين السلطتين، وحصر سلطة رجال الدين في قضايا الدين والكنيسة بعيداً عن السياسة، وسنتناول هذه القضية (رجال الدين والكنيسة)، في الفصل الذي يتناول الفكر الديني، أما في هذا الفصل فسنتطرق لآراء المفكرين حول ضرورة فصل الدين عن الدولة في الإطار السياسي.

رأي فولتير:

ينكر فولتير على رجال الدين تدخلهم في شؤون الدولة، ويطالب الكهنوت بالتخلي عن سلطاته السياسية، ويدعو إلى علمنة الحكم[1]. كما يهاجم فولتير رجال الدين وادعاءات الكنيسة واصفاً هذه الادعاءات (بالدين الزائف). يقول فولتير: "الدين الزائف يشجع على القسوة، والمؤامرات، والفتن، والسرقة، وإقامة الكمائن، ومهاجمة البلدات، والنهب، والقتل، وكل ذلك كا يجري تحت عنوان القداسة" [2].

وكانت سلطة الكهنة في الدول وسيطرتها تأتي من ادعائهم بأنهم وسطاء بين الله والناس، فيضعون قوانين، ويحرمون ويحكمون بالموت، وردع الباباوات الملوك

---

(1) حنفي، تراث الإنسانية، ص87.

(2) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 233.

بما يصدرون من مناشير ومراسيم وأوامر، ويخلعونهم ويرسلون من يغتالهم، ويحولون إلى أنفسهم كل ما يقدرون عليه من أموال من أوروبا[1].

ويرى حسن حنفي أن من أسباب دعوة فولتير لفصل الدين عن السياسة، هو تحالف رجال الدين والملوك، الأمر الذي أدى إلى تعثر سبل التقدم[2].

رأي الطهطاوي:

تناول الطهطاوي قضية فصل السلطات، وقد ترجم المواد الخاصة بذلك من ميثاق الدستور الفرنسي[3].

وللمرة الأولى يتم التمييز بين السلطة السياسية وبين الدين، مع الاستفادة من تراث الحضارة الإسلامية التشريعية في وضع القوانين الجديدة ، وهذا التمييز هو الذي أدى إلى تطور هام شهدته هذه التجربة، تمثل ذلك في إشراك سائر أبناء الوطن بصرف النظر عن أديانهم ومعتقداتهم في تولي المراكز، واحتلال المواقع في هذه التجربة وأجهزتها المختلفة، مما أبرز للوجود أن هنالك تجربة تبنى على أساس وطني، لا على أساس ديني أو طائفي، فدخل الشرق بهذا التطور الهام والحاسم إلى عصر التنوير"[4]. يقول الطهطاوي: "ثم إن ابن الوطن المتأهل به، أو المنتجع إليه، الذي توطن به واتخذه وطناً ينسب إليه، تارة إلى اسمه فيقال: مصري مثلاً، أو إلى الأهل فيقال أهلي. أو إلى الوطن فيقال: وطني، ومعني ذاك أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية، ولا يتضمن الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن، ومعيناً على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، ...فبهذا المعنى هو وطني وبلدي، يعني أنه معدوداً عضواً من أعضاء المدينة،...وقد كان أهالي غالب الأمم محرومين من تلك المزية،... وكانوا لا يتقلدون من الوظائف والمناصب إلا بما هو دون استحقاقهم"[5].

---

(1) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص46.

(2) حنفي، تراث الإنسانية، ص85.

(3) نجار، شكري، 1981م، " الفكر السياسي عند الطهطاوي"، الفكر العربي، العدد2، القاهرة، ص463.

(4) عمارة، رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، ص244.

(5) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص433.

ولعل الطهطاوي وهو يتحدث عن الآخر كان يعمل على تنوير الشعب المصري وتبصيره بحقوقه وواجباته ضمن نظام مدني، يقوم على المؤسسات التي تنتفع من أعمال الناس، في الوقت نفسه على خدمتهم، وقد أفاض الطهطاوي في كتابه "مناهج الألباب". في الحديث عن مفهوم الوطنية، وحاول ربط ذلك بالدين، واقتبس حديثاً مأثوراً "حب الوطن من الإيمان"[1]، لكي يدفع الناس على التعلق بوطنهم والدفاع عنه، بقطع النظر عن اللون والجنس والدين، وتلك مسائل تظهر بجلاء تأثره بفولتير، الذي لا شك أنه قرأه في أثناء إقامته في فرنسا مدة خمس سنوات ويزيد.

رأي الشدياق:

نادى الشدياق أيضاً بفصل الدين عن الدولة، لما ينشأ عن ربطهما من تحكم السلطة الدينية في السلطة المدنية، وقد جاء وقت اعتبر فيه الرضا بالحكومة ذلاً وصغاراً، وهو ما عبر عنه في نقده لأرباب المجمع الديني المنعقد في روما عام (1870م)، الذين حكموا بعصمة البابا فكانوا بصدد أن يحكموا له بوجوب السلطة المدنية[2]، حتى قال فيهم متعجباً مستنكراً: "فكيف يرضون له بالذل"[3].

كما انتقد الشدياق هيمنة رجال الدين على الحياة السياسية في لبنان، ومن خلال التجربة الأوروبية لمح الشدياق إلى أن النهضة الحقيقية للعرب لا تكون إلا بتحرر السلطة المدنية عن السلطة الدينية[4]، يقول الشدياق مهاجماً رجال الدين بعد مقتل أخيه أسعد:" وما كان سجنكم له إلا لمخالفته لكم في أشياء لا تقتضي عذاباً ولا عتاباً، ومما كان لكم عليه من سلطان ديني ولا مدني"[5].

لقد آمن الشدياق بجهل رجال الدين دينياً وسياسياً[6]، كما هاجم الشدياق

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص432.

(2) الشدياق، كنز الرغائب، ج2، ص142.

(3) المصدر السابق، ص142.

(4) المطوي، أحمد فارس الشدياق، ص619.

(5) الشدياق، الساق على الساق، ص187.

(6) المصدر نفسه، ص187.

الباباوات واتهمهم بالفسق والفجور وسوء التصرف[1].

ويؤكد الشدياق أيضاً أن الدولة التي تكرم الأساقفة والمطارنة، وتعتمد على كلامهم في مجلس الشورى، وتجعلهم مجارين للوزراء في أمور السياسة فأن ذلك قد أدى إلى إبقاء العامة في ربقة الجهل والغباوة[2].

مما سبق تبين لنا مدى سخط الشدياق على هذه الفئة (رجال الدين)، وأنهم يشكلون في نظره رمز الجهل والتخلف، بالإضافة إلى الأنانية التي تتمثل في حب الذات والحرص على المصلحة الخاصة على حساب الجميع، فالمهم أن تبقى السلطة تحت سيطرتهم.

رأي فرح أنطون:

أما فرح أنطون فقد تناول في كتابه (ابن رشد وفلسفته) مسألة الفصل بين السلطتين، فقد تحدث عنهما بإسهاب، فمن وجهة نظر أنطون بين أن هناك خمسة أمور داعية لفصل السلطة المدنية عن الدينية وهي:

1. إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد، خدمة لمستقبل الإنسانية[3]، وفي هذا السياق بين أنطون وظيفة الدين ووظيفة الحكومة، فالأديان تفرض تعليم الناس عبادة الله، وحثهم على الفضائل وإصلاح شؤونهم[4]، أما الحكومة المدينة فوظيفتها حماية حرية الإنسان، وفي جملتها الفكر بالعقل إلى أعمق الأسرار الأبدية[5].
2. الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة، بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم جميعاً أمة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقياً[6].

---

(1) الشدياق، الساق على الساق، ص189.

(2) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص110.

(3) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص248.

(4) المصدر نفسه، ص248.

(5) المصدر نفسه، ص248.

(6) المصدر السابق، ص249.

3. ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية، لأن الأديان شرعية لتدبير الآخرة، لا تدبير الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل، وأن ينجح في ذلك لأن دائرة الإيمان بالقلب، أي التسليم إلى الله ومتى خرجت الأديان عن هذه الدائرة لم تعد شيئاً مذكوراً[1].
4. ضعف الأمة واستمرار ضعفها إلى ما شاء الله، ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية[2].

وما يؤخذ على السلطة الدينية -حسب رأي أنطون- أنها تراعي عواطف العامة وتجارايهم في كل المسائل، حتى ما كان منها مضراً لهم، ذلك أن غرضها يكون حفظ كيانها، لا تقدم الشعب، وكل شيء جائز في هذا السبيل، حتى إثارة التعصب الديني لتبقى الحكومة معززة بشعبها[3].

وأما السلطة المدنية، فإنها تقيم ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر، والحكومة المدنية لا تفضل ابناً على ابن، من أجل مذهب أو معتقد إلا إذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة.

كما عالج أنطون هذه المسألة (فصل الدين عن الدولة) في عمله القصصي الذي يقترب من الرواية إلى حد ما، وهو المدن الثلاث: إذا عرض صراعاً بين الفكر الوضعي، الاقتصادي والفكر الديني، وكان من نتائج هذه الأفكار الثلاثة التدهور والاضطراب، وكانت الخلاصة أن الدين يجب ألا يستغل سياسياً أو اقتصادياً، وهو بذلك متأثر ببدايات الماركسية، كما انه متأثر بروسو وفولتير.

لقد تأثر رواد النهضة بفكر فولتير فيما يتعلق بالفصل بين السلطتين، وقد دافع فولتير عن هذا الموقف -كما ذكرنا سابقاً- عندما بين أن تدخل رجال الدين في السياسة يشكل عائقاً في طريق التقدم، كما أن الكنيسة- في نظر فولتير تدعو دائماً إلى الحرب والفتن والشقاق بين الشعوب، كما أن سيطرة رجال الدين على الحكام

---

(1) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص249.

(2) المصدر نفسه، ص249.

(3) المصدر نفسه، ص250.

والملوك جعلهم يعيثون في الأرض فساداً من خلال وضع القوانين والأنظمة وفـق مصالحهم الخاصة، دون مراعاة حقوق الأفراد.

والطهطاوي في تناوله لهذه المسألة كان معتدلاً في رأيـه، فقـد وازن بـين شخصيته الشرقية ذات الديانة الإسلامية والمتمسكة بالعادات والقيم المتأصلة ، وبين ميله نحو التجديد والاستفادة من التجارب الأوروبية من أجل التقدم، فهو لا يريد أن ينقل للشرق ما هو مخالف للتعاليم الإسلامية، وبالتالي يجد الرفض وعدم القبول في مجتمع عاش قروناً عديدة في ظلمة الجهل والانحطاط، فهذه الدعوة من أجل الفصل تحتاج زمناً حتى يقبلها المجتمع، ويرى النتائج الإيجابية.

والطهطاوي عندما دعا إلى إشراك أبناء الوطن للنهوض والتقدم والمـشاركة بالمسؤولية، بغض النظر عن الدين والمعتقد، لم يكن يقصد الدعوة إلى العلمانيـة أو فصل الدين عن الدولة، بل أراد التقدم والنهضة والمدنية، وأن يكون لكـل سـلطة سياسية أو دينية أن تختص بشؤونها ما دام ذلك يؤدي إلى تطور وبداية نهضة.

أمَّا الشدياق وأنطون فكانا يدوران في نفس الفلك، فقد بيَّن الشدياق أن فـصل الدين عن الدولة يؤدي إلى النهضة وتحقيق العدالة والمساواة، وأمـا أنطـون فـإن سيطرة رجال الدين على السياسة تؤدي إلى عرقلة عجلة التقدم، بالإضافة إلى إثارة التعصب بين الأفراد.

وفي كتابه (ابن رشد وفلسفته) عندما ردَّ على الأستاذ محمد عبده، أبدى فرح أنطون إعجابه بفولتير، وأقرَّ أنطون بأن فولتير هو السبب الحقيقي في إطلاق الفكر البشري في أوروبا، وإضعاف السلطة الدينية وإرجاعها إلى حدودها[1]، وهذا أكبـر دليل على تأثره وإعجابه بالمفكر الفرنسي فولتير.

7.3 الدعوة إلى الإصلاح في التشريعات (القضاء والقوانين):

تعتبر الأنظمة والقوانين أهم أركان بناء الدولة، فمن خلال القوانين تـضبط الدولة أفرادها، وتستقيم أحوالها، كذلك يمكن الحكم على الدولة من خلال القـانون، فإذا طبقت القانون على الجميع، كانت دولة قوية قائمة على العدل والمساواة، فـإذا تحقق العدل والمساواة فإن ذلك مؤشر على استقرار الدولة، وتقدمها فـي مختلـف

---

(1) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص346.

المجالات، من هنا جاءت الدعوة من المفكرين من أجل إقامة الدولة على أساس القانون، من أجل الفائدة للجميع، للوطن والمواطنين.

دعوة فولتير:

تحدث فولتير في تناوله لمسألة القانون عن نوعين من القوانين:

1. القوانين الطبيعية[1]: وهذه القوانين مشتركة ونافعة للجميع، ومنها: "ثمرة عملي يجب أن تعود عليّ، كما يجب احترام الأب والأم، وليس لي الحق في الاعتداء على جاري، وكذلك اعتداء الجار عليّ"[2].
2. القوانين السياسية والمدنية المحضة: وهي قوانين تعسفية أبداً، وهذه القوانين هي التي يجب تعديلها على ضوء المبادئ التالية[3]: "قد تضمحلّ الفضائل الإنسانية، وتذهب المذاهب، ولكن الحقوق الدولية باقية"[4].

ويرى فولتير أن الغرض من التشريع ووضع القوانين "إنما هو إيقاع التأنس والألفة بين الأمم والتربية"[5]، كما يؤكد فولتير على ضرورة أن يكون "القانون واضحاً ودقيقاً، وأنَّ كل تفسير لهذا القانون يعني إخراجه عن معناه"[6]، وعلى الرغم من تمسكه بالقانون وبضرورة تطبيقه، إلاَّ أنَّ فولتير لم ينسَ الأعراف فهي أساسيات وقواعد اتفق عليها المجتمع وأصبحت قانوناً فيما بينهم، فأكد على "أنْ لا يكون القانون معارضاً للعرف، فإذا كان العرف صالحاً، لم يكن للقانون أية قيمة"[7].

وطالب فولتير ببعض الإصلاحات، أهمها الناحية التشريعية، سواء في الهيئة القضائية، أم في صلب القوانين، وفي التشريع الجنائي، وحق الاستيلاء، والحكم بالإعدام والتعذيب، وتطبيق العقوبة بما يتناسب مع الجريمة[8]، يقول فولتير: "الشنق

---

(1) كريسون، فولتير، ص84.

(2) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 285.

(3) كريسون، فولتير، ص84.

(4) المصدر نفسه، ص84.

(5) فولتير، الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر، ص101.

(6) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 289.

(7) Ibid, p. 290.

(8) سعده، فولتير، ص93.

غير مفيد، إذ إن الإنسان المحكوم عليه بالأشغال الشاقة مفيد للوطن، ودرس للآخرين"[1]، فالقانون هنا الذي أراده فولتير وطالب به هو قانون لتهذيب الأفراد، وليس للانتقام منهم.

ويبدو أنَّ ما جاء به فولتير كان نتيجة لما رآه في إنجلترا من تشريعات، أعادت لكل إنسان جميع الحقوق التي فقدها في ظل الملكية المطلقة، وقد أبدى فولتير إعجابه الكبير بهذه القوانين (القوانين الإنجليزية)، التي تحقق الحرية والمساواة، وهذا ما افتقده الشعب الفرنسي قبل الثورة.

جهود الطهطاوي: نظر الطهطاوي إلى الواقع العملي في أنظمة الحكم السائد حتى عصره، فوجد الميثاق الدستوري الفرنسي منهجاً لتحقيق العدالة في ظل إحساس المواطنين بالثقة والاطمئنان[2]، وتُعدُّ جهوده في الإصلاح القضائي إحدى قسمات الفكر السياسي، فقد أنشأ قسماً (كلية) بمدرسة الألسن لدراسة الفقه والقوانين الأجنبية، فأحدث بذلك تطوراً هاماً في عملية تنظيم القضاء وإصلاحه وتطويره، هذا بالإضافة لترجمته للدستور الفرنسي[3].

دعا الطهطاوي إلى تجديد الفكر التشريعي، لأن "الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة بتنوع الأخذ والعطاء من أمم الأنام"[4].

لقد ظل الطهطاوي أميناً على تأكيد مبدأ سيادة القانون في الدولة الحديثة، القانون الذي ينظم أمور الدولة، ويحدد تنظيم اختصاصات دوائرها، وهو ما يعرف اليوم بتقسيم العمل[5]، يقول الطهطاوي: "ولمَّا كانت السياسة جسيمة، لا يقوم بها واحد، اختص الملك بمعالي الأحكام وكلياتها، وخلع بعض نفوذه في جزئيات الأحكام

---

(1) Voltaire, philosophical dictionary, p289

(2) حجازي، محمود، 1973م، " أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي"، عالم الفكر، العدد1، المجلد 4، القاهرة، ص206.

(3) عمارة، رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، ص256.

(4) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص544.

(5) النجار، "الفكر السياسي عند الطهطاوي"، مصدر سابق، ص464.

على المحاكم والمجالس، وجعل لهم لوائح وقوانين خصوصية ترشد أفعالهم ولا يتعدونها"[1].

كما أنَّ الحاكم –في رأي الطهطاوي– لا يخضع للقانون وحسب، بل يقوم على سيادة القانون في الدولة، ويعني مبدأ سيادة القانون أيضاً أنَّ حقوق وواجبات الملك أو رئيس الدولة مقرَّرة له بحكم منصبه، لا بحكم شخصه، وبذلك لا يستمد رئيس الدولة مكانته من شخصه بل من سيادة القانون[2]، يقول الطهطاوي: "...جميع ما أمضاه الملك السالف من الأحكام، وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجيز، لا يسوغ لمن جاء بعده أن يخدشه، ويُبطل أحكامه التي جرى بمقتضاها"[3].

ويدعو الطهطاوي إلى الاستفادة من ثروة أوروبا التشريعية، وينفي وهم الذين يتوهمون أنَّ الالتزام بالشريعة الإسلامية وتراثها التشريعي، يحول دون الاستفادة من تراث الآخرين في التشريع والتقنين[4]، يقول الطهطاوي: "جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسيناً وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية"[5].

ويرى الطهطاوي أنَّ التمسك بالشرع (القانون) أحد أسباب التمدن، يقول الطهطاوي: "إنَّ من أسباب التمدن في الدنيا: التمسك بالشرع"[6]، لقد قدَّم لنا الطهطاوي لأول مرة باللغة العربية صورة الثورة الفرنسية، من أجل تحقيق الحرية والعدالة والمساواة، عن طريق ميثاق دستوري[7].

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص519.

(2) النجار، "الفكر السياسي عند الطهطاوي"، مصدر سابق، ص464.

(3) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص519.

(4) عمارة، رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، ص257.

(5) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص469.

(6) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص516.

(7) النجار، "الفكر السياسي عند الطهطاوي"، مصدر سابق، ص461.

كما أنَّ الطهطاوي جعل من القانون والقضاء ركناً من أركان الحكومة وقواها، فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين وتنظيمها، والقوة الثانية: قوة القضاء وفصل الحكم، والقوة الثالثة: قوة تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاء بها[1].

لقد تأثر الطهطاوي بالقوانين والتشريعات الأوروبية، ودعا للاستفادة منها بما يتلاءم مع تطورات العصر، بحيث لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وأكد ضرورة سيادة القانون، كما دعا إلى التجديد في الفكر التشريعي ، وهذا ما ينسجم مع رأي فولتير، الذي أعجب بالقوانين والتشريعات الإنجليزية، وما فيها من رد الحقوق إلى أصحابها، وإقامة الحرية والمساواة، وهذا الإعجاب دعا فولتير إلى إصلاح الجهاز القضائي في فرنسا، وأن يكون هذا القانون فوق الجميع.

وهنا لا بد من الإشارة إلى مسألتين على غاية من الأهمية، أولاهما: أنَّ النص الديني ليس نصاً جامداً، وإنّما هو قابل للتأويل والتفسير، وفقاً للظروف المستجدة، وربما يُعدّ الطهطاوي عند كثير من مؤرخي عصر النهضة أول من دعا إلى فتح باب الاجتهاد.

وثانيهما: أنَّ الطهطاوي مع إشارته إلى أنَّ الخليفة أو السلطان يمثل ظل الله في الأرض، فإنَّه لم يرفض إخضاع الحاكم للمساءلة إنْ شذّ في تطبيقه للقانون وأحكام الشريعة، بل إنه -كما أسفلت- الراعي لهذه القوانين والمنفّذ لها، فلا يجوز له الخروج عليها، ولا يخفى ما في هذه الرؤية من دعوة إلى مطالبة الحاكم بتطبيق القانون، وضرورة العدل والمساواة بين الناس، بل لا يخفى أيضاً أنَّ الخطاب كُلّه موجّه إلى الشعب المصري، وكأنّي به يدعوه إلى تغيير المستقرّات القضائية والاجتماعية.

جهود الشدياق:

جاء اهتمام الشدياق بالأنظمة والقوانين من خلال اهتمامه بقضية العدل، والعدل من أكثر حقوق الإنسان تردداً في آثار الشدياق، مما يدل على الأهمية التي يوليها له، يقول الشدياق: "ومعلوم أنَّ العدل بالنسبة إلى معاملة أحدهم مع الآخر لم

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص516.

يتهيّأ لهم أن يسرقوا شيئاً"[1]، وقد جعله عنصراً من عناصر مذهبه "المبني على الحرية والإنصاف"[2].

والعدل مرتبط بوجود القوانين، وفي ذلك تأكيد على أنها هي أساس العدل وحاميته من انتهاكات الولاة والحاكمين، ولهذا قال: "إنَّ العدل لا يوجد إذا كانت المصالح الإدارية والنظامية غير مقيّدة بقوانين ملعونة"[3].

وكما تقيم القوانين العدل، فإنها تحافظ أيضاً على استمراريته ودوامه، فلا يُخشى عليه من تنكر حاكم، أو من انتفاض آخر عليه عند عجز الحاكم العادل عن المباشرة أو موته، وذلك: "أنَّ العدل لا يزول بزوال هذا أو ذاك من الرجال، بل يكون هو المربّي لم يتقلد المصالح العمومية، حتى إذا ماتوا سَهُلَ تقليد من يخلفهم"[4].

كما أشاد الشدياق بما رآه في إنجلترا من إذعان المواطنين للقوانين التي بُنيت على أساسها معاملات دولتهم[5]، كما جعل الشدياق من تنظيم المكاتب والمحاكم وتعديل القوانين إحدى مظاهر التمدن التي لمسها في الغرب، وطالب بها في الشرق[6].

جهود فرح أنطون:

أما فرح أنطون فقد تطرق للحديث عن الأنظمة والقوانين، من خلال حديثه عن الحاكم، فالحاكم ملك للأمة، فهو لا يحكم وفقاً لإرادته الخاصة أو معتقداته الشخصية، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية ممثلي الشعب[7]، ويؤكد

---

(1) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص62.

(2) المطوي، أحمد فارس الشدياق، ص596 نقلاً عن الجوائب.

(3) المصدر السابق، ص596، نقلاً عن الجوائب.

(4) المصدر السابق، ص597، نقلاً عن الجوائب.

(5) الشدياق، الواسطة وكشف المخبأ، ص121.

(6) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص121.

(7) أنطون، مجلة الجامعة، ج1، سنة 1، ص54.

أنطون أنَّ الدستور المبني على المساواة، هو خير دستور يحفظ راحة الأمة وأفرادها، وخير كافل لسعادتهم وسعادتها[1].

(1) أنطون، مجلة الجامعة، ج3، سنة 5، ص348.

الفصل الرابع

الفكر الاجتماعي عند فولتير ورواد النهضة

يتناول هذا الفصل الفكر الاجتماعي عند فولتير والروّاد قيد الدراسة، وقد تطرقت لأهم القضايا التي عالجها هؤلاء، والتي شكّلت فكرهم الاجتماعي، ولعلّ أبرز هذه القضايا: العدالة الاجتماعية التي دعا إليها المفكرون وعَدّوها أهم الركائز لاستقرار المجتمع ورخائه.

وثاني هذه القضايا هي الأخلاق، التي حثّت عليها الأديان، وبها يمكن لنا الحكم على الإنسان، والقضية الثالثة اعتبرها المفكرون جزءاً من الأخلاق، وهي الفضيلة، وقد ارتبطت الفضيلة -حسب رأي المفكرين- بمقدار ما يقدمه الفرد للآخرين من منافع.

وقام المفكرون بدور النقّاد الاجتماعيين، فقد تصدّوا لبعض السمات السلبية والأخطاء التي ارتكبتها مجتمعاتهم، في محاولة منهم للإصلاح، فجاء نقد المجتمع ركناً من أركان الفكر الاجتماعي.

أما القضية الخامسة، فقد ارتبطت بالتقدم الحضاري، وجلب المنافع للشعوب، والحرص على تحقيقه إنّه التمدن، فمن خلاله يمكن الحكم على مدى تطور وتقدّم الشعوب في مختلف الميادين، ويشكّل إشارةً ومظهراً لرقيّ الشعوب.

ولم ينسَ المفكرون قضايا المرأة، فقد احتلت جزءاً كبيراً من فكر هؤلاء الروّاد، وكان التعليم والعمل أهم الحقوق التي طالب بها رواد النهضة، وسنرى في هذا الفصل دعوة الرواد إلى وجوب تعليم المرأة، وممارسة حقّها في العمل، وتأكيد دورها في المجتمع، ومشاطرة الرَّجل لهذا الدور، وعلاقة ذلك كلّه بفكر فولتير.

1.4 العدالة الاجتماعية:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾[2].

تعد العدالة من أهم القضايا التي عالجها المفكرون، وطالبوا بتحقيقها وجعلوها مطلباً لكل إنسان، يسعى دائماً إليها، ذلك أنَّ العدالة تعطي كل ذي حق حقَّه، والعدالة تشمل كل ما حو حسن، وتحمل الصفات الحميدة، كالفضيلة والعفّة والحكمة والشجاعة.

العدالة الاجتماعية عند فولتير:

عرَّف فولتير العدالة بأنَّها: "وسط بين الظلم والانظلام"[3]، وأنَّ فكرة ما هو عادل أو ظالم مستقلة عن جميع القوانين، وعن جميع العقود، وعن كل ديانة، وفي الحقيقة قد يكون عسيراً في بعض الحالات أنْ تقيم حداً بين ما هو ظالم وما هو عادل[4]، ولكن كيف لنا أنْ نحكم على الأشياء بأنَّها عادلة أو غير عادلة؟

يرى فولتير أنَّ بداخل الإنسان غريزة تجعله يشعر بما هو عادل، وهذه العدالة يشعر بها النَّاس جميعاً، وهذا الإحساس وهذه الغريزة موجودة بحكم قانون الطبيعة، وهذا القانون لا يُعلن إلاَّ حقائق منقوشة في قلوب النَّاس جميعاً، لا شيء فيها من اعتباط القوانين السياسية[5].

يتبيَّن لنا أنَّ العدل –في نظر فولتير– فطرة إنسانية، فهذا الإنسان بواسطة الغرائز التي منحها إياه الله تعالى يستطيع التمييز بين الخطأ والصواب، وبين العدل والظلم؛ وبهذا التصور يبدو فولتير منسجماً مع تصورات كثير من المفكرين الغربيين كجون لوك وتوماس هوبز وروسّو وغيرهم؛ إذ رأوا أنَّ الإنسان مخلوق

---

(1) سورة النساء، الآية: 135.

(2) سورة المائدة، الآية 8.

(3) فولتير، خمس قصص فلسفية، ص26.

(4) غروتويزن، برنار، 1982، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، ط1، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، بيروت – باريس، ص62.

(5) المصدر نفسه، ص62.

على الفطرة وتحدّثوا عن حالتين: الحالة الطبيعية، والحالة المدنية التي تأتي غالباً مع تزايد عدد الناس واختلاف مصالحهم؛ فيتطلب ذلك بالـضرورة وضـع الأنظمـة والقوانين، التي تضبط سلوك الأفراد، ولكنهم غالباً ما يفضلون الحالة الأولى علـى الثانية.

كما يؤكد فولتير أنَّ العدالة مستقلة عن جميع القوانين -كما ذكرنا سـابقاً-، وكذلك مستقلة عن جميع الأديان، يقول: "فقد أعطى الله معرفة العدل والظلم في كل زمان، حتَّى قبل مجيء المسيحية، والطبيعة بدورها تثور ضد كل البـدع، وتقـول كونوا عادلين لا سفسطائيين مضطهِدين للآخرين"[1].

لقد أُعْجِب فولتير بالعدالة الموجودة في إنجلترا، وضرب لنا شكلاً من أشكالها الموجودة عندهم، فالضريبة في إنجلترا لا يُعفى منها أحد، سواء أكان الفرد شريفاً أمْ قسيساً[2]، كما أنَّ الضريبة في إنجلترا لا تزال كما هي وإنْ زادت غلة الأرضـين، فبهذا يرى فولتير أنه لا يُظلم أحد ولا يتذمّر أحد[3].

كما يرى فولتير أن العدل يخدم المجتمع، ويزيد من اسـتقراره ورخائـه[4]، ويبدو لنا إنَّ في هذا الرأي دعوةً من فولتير لإقامة العدالة في فرنسا، كما هو الحال في إنجلترا، فالضرائب تدفع من قِبَل الفلاحين، ويُعفى منها النبلاء والأشراف، وهذا أدَّى إلى ظهور الطبقية في فرنسا، وانتشار الظلم والفقر فـي المجتمـع، لقـد رأى فولتير أن أفضل وسيلة لإقامة العدل في الضرائب بين أفراد المجتمع، أنْ تُفـرض الضرائب وفق الدخل، لا وفق اللقب والمنصب[5].

كما يؤكد فولتير أن الحرب هي أعظم جريمة وأشدها مخالفة للطبيعة، ولكن لا نجد معتدياً لا يحاول تغطية عدوانه باسم العدالة[6]، يقول فولتير: "الحروب دائماً

---

(1) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.273.

(2) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص50.

(3) المصدر نفسه، ص50.

(4) كريسون، فولتير، ص69.

(5) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص50.

(6) كريسون، فولتير، ص119.

ما تخلَّف كوارث ومجاعات في طريقها،... فسكان الريف يهجرون قراهم وتخـــرّب بيوتهم، وتقتل الآلاف كل عام"[1].

والطهطاوي بدوره عَدَّ العدل أساس العمران والتمدن، كما أنَّ العــدل يحــثُّ الإنسان على الاستقامة في القول والفعل، يقول الطهطاوي: "والعدل صـــفة تبعــث الإنسان على الاستقامة في أقواله وأفعاله، وأنَّه ينتصف لنفسه ولغيره، وأنَّه أســـاس الجمعية التأنسية والعمران والتمدن"[2].

وفي تفسيره للمادة التاسعة من الدستور الفرنسي التي تنص: "سائر الأمـــلاك والأراضي حرم، فلا يتعدىَّ أحد على ملك آخر"[3]، يرى الطهطاوي أنَّها عين العدل والإنصاف، وهي في رأي الطهطاوي واجبة لضبط أمور الأقوياء على الضعاف[4]، وهذه إشارة إلى أنَّ إقامة العدل في الدولة لا تتم إلاَّ بواسطة الأنظمة والقوانين، كما يؤكد الطهطاوي أن العدل هو أســـاس الفــضائل[5]، وهـــو بالتـــالي -كمـــا يـــرى الطهطاوي- "هو أصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها إلاَّ بـــه"[6]، وهـــو أيضاً "موافق لما نطقت به حكم الحكماء، وشرائع الأنبياء قبل الإسلام، فقـــد حـــسنَّه الشرع والطبع"[7]، فعندما يقرر الطهطاوي أنَّ العدل قد حسَّنه الطبع، فالطبع هنا ما هو موجود في الإنسان أصلاً، وتربَّى عليه، وفي تفسيره للمادة الأولى من الدستور، التي تنص: "سائر الفرنسيين مستوون قدّام الشرعية"[8]؛ فقد أفاض الطهطاوي فـــي تحليل هذه المادة، فالقانون لا يميِّز بين رفيع ووضيع، أو بين غني وفقيـــر، بـــل إنَّ القانون يُطبَّق على الملك نفسه، وقد أُعْجِب الطهطاوي أيَّما إعجاب بهـــذه المـــادة، ورأى أنَّها تعلي من شأن الفقير والضعيف من خلال تحميله المسؤولية، ومـــساواته

---

(1) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.231.

(2) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص477.

(3) المصدر السابق، ص97.

(4) المصدر السابق، ص104.

(5) المصدر نفسه، ص477.

(6) المصدر نفسه، ص477.

(7) المصدر نفسه، ص477.

(8) المصدر السابق، ص96.

بالآخرين، وأشار أنَّ هذه المسألة شكلَّت أرقاً للمفكرين الغربيين ولاسيما الفرنسيين، وتكاد تشكل جواهر أطروحاتهم الفكريَّة، ولذا وصل الغربيون إلى ما وصلوا إليه.

والطهطاوي يستغل هذه المادة ليدعو المصريين ثم العرب بالمناداة بالعدالة والمساواة بطريقة ضمنية؛ لأنَّه حلَّل هذه الفقرة بما يزيد عن صفحتين، ولكنَّه وهو يفعل ذلك لم ينسَ التراث العربي الإسلامي، فأخذ يحشد الأدلَّة التراثية التي تؤيد وجهة نظره؛ وكأنَّه يقول إن العرب والمسلمين عرفوا العدالة والمساواة قبل الغربيين، وفي الجملة جعل الطهطاوي العدل نسبياً وليس مطلقاً، ورأى أنَّه من غير الجائز حصر المستحيلات في ثلاثة: "الغول والعنقاء والخل الوفي"، وإنَّما جعل العدالة المطلقة أمراً مستحيلاً، يقول الطهطاوي: "فإنَّها لها تسلّط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنَّه العظيم، نظراً إلى إجراء الأحكام، ولقد كادت هذه القضية أنْ تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية"[(1)]، فالطهطاوي يظهر إعجابه بالعدل الذي رآه في فرنسا، وكيف أنَّ هذا العدل من الأساسيات التي قامت عليه فرنسا، وأحد أسباب الاستقرار والرخاء.

إنَّ الطهطاوي بذلك لا يختلف عن فولتير في طرحه وتصوره، ولا غرابة في ذلك؛ إذ قرأ الطهطاوي -كما أشرنا في التمهيد- آراء المفكرين الفرنسيين من أمثال روسّو وفولتير ومونتسكيو[(2)].

أمَّا الشدياق، فقد دعا إلى ضرورة إقامة العدالة بين أفراد المجتمع، وقد أناط الشدياق بالدولة تحقيق العدالة للجميع، ومنها الوظائف، "فالأصل في وظائف الدولة أنْ تكون عامَّة يشترك فيها كل من كان جديراً بها من رعاياها"[(3)]، والشدياق بقوله هذا يختلف قليلاً عن الطهطاوي، إذ يتجاوز الحالة الطبيعية التي تسبق قيام الدول، ويتحدَّث مباشرة عن دور الدولة في إقامة العدل، لأنَّه يعلم أنَّ غياب العدل الاجتماعي يخلق الفوضى الاجتماعية على نحو تغيب فيه العدالة.

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص102.

(2) المصدر السابق، ص191-192.

(3) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص102.

ومن مظاهر العدالة التي طالب الشدياق بها: "أن تكون الدولة عارفة بأحوال رعيتها، فتعاقب أهل الشرور والمفسدين، وتكافئ أهل الخير المحسنين"[1].

وعلى الرَّغم من دعوته إلى العدل الاجتماعي، "فهذا لا يستدعي بالضرورة إزالة الطبقات، فهو ليس ضد الطبقية"[2]، فالشدياق: "لا ينكر أنَّ وجود الغني والفقير في الدنيا لا بُدَّ منه كوجود الجميل والقبيح"[3].

كما ويطالب الشدياق الأغنياء بتحسين حال الفقراء، والشقاء في نظر الشدياق أدعى إلى الفساد والكُفر[4]، وها هو يشن هجوماً على الأغنياء مطالباً إياهم تبديل أحوال المجتمع إلى الأفضل، "مَن أنت يا غني؟ وكيف بُني هذا العالم على الفساد؟، وكيف يشقى فيه رجل بل ألفان ليسعد رجل واحد؟"[5].

إنَّ دعوة الشدياق هؤلاء الأغنياء لمد يد العون للفقراء، ومساعدتهم درءاً لما يمكن أنْ يحصل في المجتمع من اتساع هُوَّة الطبقية إلى حدوث الاضطراب، وعدم الاستقرار والفساد، من هنا يتضح لنا: "أنَّ العدل بالمعنى الاجتماعي في رأي الشدياق غير موجود"[6]، مستشهداً بما رآه في إنجلترا للحالة التي وصل إليها الفلاحون والصنَّاع، فهم أشقى خلق الله: "ولا فرق بينهم وبين الهمج"[7]، وهو ينكر هذا الفقر الذي يلقي الهموم والأحزان الدائمة في قلب صاحبه[8]، ويتساءل: "كيف يقع هذا في هذه البلاد التي ضربت بعدلها الأمثال"[9]، ولعلَّ إشارة الشدياق إلى الظلم الذي يقع على الفلاحين تنبيه إلى نسبيَّة العدل، وهو بذلك لا يختلف عند الطهطاوي -كما رأينا-.

---

(1) المصدر السابق، ص101.

(2) الصلح، أحمد فارس الشدياق، ص208.

(3) الشدياق، الساق على الساق، ص594.

(4) المصدر نفسه، ص594.

(5) المصدر نفسه، ص595.

(6) الصلح، أحمد فارس الشدياق، ص208.

(7) الشدياق، الساق على الساق، ص591.

(8) المصدر السابق، ص595.

(9) المصدر السابق، ص596.

من هنا تبدو دعوة الشدياق للعدل الاجتماعي واضحة، فهي دعوة تهدف إلى توطيد العلاقة بين الطبقات (الغني والفقير)، ومحاولة لإزالة ما يحمله الفقير من كره وبغض لهذا الغني، فكلاهما بحاجة الآخر، مع أنَّ الغني أحوج إلى الفقير من أجل استمرار أعمال ومصالح هذا الغني التي لا تقوم إلاَّ بالأيدي العاملة -هكذا يرى الشدياق- وهذه الفكرة تحمل في طيَّاتها بذور الاشتراكية، ويبدو أنَّ الشدياق في هذه الرؤى يدعو إلى إقامة الاشتراكية من أجل العدل والاستقرار بين أفراد المجتمع، ولكنَّها دعوة غامضة مبكرة، ليست مدعّمة بنظرية، أو إطار فكري معيَّن، وإنْ كان الشدياق قد اتّصل بمن يدعون إلى هذه النزعة في إنجلترا وغيرها.

أما فرح أنطون فيرى أنَّ العدالة الاجتماعية لا تكون بالصراع الطبقي العنيف بل بالعلم، وهذه العدالة تهدف في النهاية إلى الخير العام وسعادة الجميع[1].

"نعم العدل أساس المُلك؛ لأنَّه أساس النظام وقاعدة الاتحاد ودعامة الحق، حيث يسود العدل لا يجد شيطان الشقاق مساغاً ليده الأثيمة، العدل بلسم يشفي جميع الجراح حتَّى أبعدها غوراً"[2]، كما جعل أنطون العدل أهم الواجبات المناط بها الحاكم "مالية الدولة وحفظ الأمن وإقامة العدل" وهي أهم ما يجب لقوام المُلك دلالة على ما يكون للحكام من التأثير في خفض المُلك ورفعه"[3].

وإقامة العدل في الدولة يؤدي -كما يرى أنطون- إلى ازدهار الدولة وتقدمها في مختلف الميادين، الزراعية والتجارية والصناعية، كما تؤدي إلى إصلاح حال الأفراد والحكومة، وبالتالي السعادة التي ينشدونها، يقول أنطون: "... نشط أفرادها إلى العمل والصعود في مراقي الارتقاء إذ لا حائل يحول دونهم، ولا تسد في وجوههم فتتبارى الهمم في الزراعة تنشئ طرقها، والتجارة تمهد سبلها، والصناعة تجوز صعابها، والمعارف ترد موردها العذب، فتصلح بذلك حالهم وحال حكومتهم معهم وتدبّ فيها تلك الروح السماوية التي يسمونها السعادة"[4].

---

(1) أنطون، الأعمال الروائية، ص38.

(2) أنطون، الجامعة، ج1، سنة 1، ص75.

(3) المصدر السابق، ص74.

(4) المصدر نفسه، ص74.

وينبثق تحت العدالة الاجتماعية، ما أسماه أنطون (التفاضل الاجتماعي)، فقد رأى أنَّ على النَّاس أنْ يتفاضلوا في كثير من الأمور لاسيما الاجتماعية والاقتصادية[1]، وهنالك أيضاً التفاضل في المزايا الشخصية، ويؤكد أنطون أنَّ "لذي المواهب والمزايا الكثيرة قوة يسود بها على من كان قليلها، وهذا من نفسه (قليل المزايا) يخضع لذاك تارة لحاجته وأخرى لخوفه من سطوته"[2].

ويضرب لنا أنطون مثالاً آخر على التفاضل بين النَّاس: "فالفقير يجلّ قدر الغني ويعظمه لكي يشفق عليه، ويستجديه ويجانب أذاه، والجاهل يجلّ العالم لأنَّه يحتاج إلى رأيه"[3].

ويرى أنطون أنَّ هذا التفاضل تتحقق فيه العدالة، وفيه فائدة، أمَّا من حيث أنَّه عدل شريطة أنْ يكون هذا التفاضل جارياً على قاعدة طاهرة من المحاباة والرياء والشذوذ، فالذي لديه المزية على سواه، فذلك لأنَّه يبذل في الاجتماع البشرى قوة أكثر من سواه، فيجب أن يكافأ على هذه القوة بقدرها[4]، ويؤكد أنطون أنَّه إذا تساوى النَّاس في القيمة مع التفاوت في القوى أو المزايا "فقدوا مزاياهم حالاً لأَنَّها عديمة الجدوى لهم"[5].

أما عن التفاضل في الشرق، فيرى أنطون أنَّه محصور بذوي القوة المالية والنَّسب، وأنَّ أهل الذكاء والمعرفة والآداب، فالتفاضل منفي عنهم[6].

وعن فائدة التفاضل يرى أنطون أنَّ التفاضل: "يثير روح التنافس، وعلى التنافس يقوم عمران البلاد"[7]، والفائدة الأخرى أن التفاضل يغربل النَّاس ويصفّيهم، حيث تنتقي طبقة الأشراف من الوضعاء، وفئة الكرماء من اللؤماء، وأهل العلم من

---

(1) أنطون، الجامعة، ج3، سنة 5، ص99.

(2) المصدر نفسه، ص99.

(3) المصدر نفسه، ص99.

(4) المصدر السابق، ص101.

(5) المصدر نفسه، ص101.

(6) المصدر نفس، ص101.

(7) المصدر السابق، ص102.

الجهلة، كما أنَّه لا تسهل خديعة الأفراد بعضهم لبعض(1)، ومن الجلي أنَّ أنطون أكثر استيعاباً لمسألة العدالة الاجتماعية من غيره؛ لأنَّه يضيف أنَّ العدالة يأخذها النَّاس بما يقومون من أعمال، ولهذا ألحَّ على مسألة التفاضل التي تبرز الحاجة المشتركة بين أبناء المجتمع، ومن هذه المسألة بالذات يلتقي أنطون مع سابقيه في أنَّ العدالة أمر نسبيّ وليس مطلقاً.

ويتضح مما سبق أنَّ مسألة العدالة الاجتماعية أمر مشترك بين فولتير والرواد، وأنَّهم تأثروا بكتابات فولتير، كما تأثروا بغيره، ولكنَّهم قدَّموا أفكارهم على نحو يؤكد معرفتهم بالاختلافات بين الشعوب، فضلاً عن معرفتهم بالخصوصية الثقافية الموروثة التي تتمتع بها الشعوب العربية الإسلامية، ولعلَّ ثمَّة إجماعاً بين هؤلاء الثلاثة أنَّ العدل موجود في الأدبيات الموروثة، ولكنَّه لم يحظَ الآن بالتطبيق الذي يرونه في المجتمعات الغربية.

2.4 الأخلاق:

لقد قامت جميع الديانات على الأخلاق، ودعت إليها، والأخلاق ببساطة ما يجب أنْ يفعله، بحيث يكون خيراً، والأخلاق أيضاً ما يجب أنْ نفكر فيه، بحيث يكون صواباً.

وقد كانت الأخلاق في العصور الوسطى متأثرة بحدٍ كبير بالديانة المسيحية، فكان دورها تحديد الخطأ والصواب، والخير والشر، والغاية من عمل الأخلاق هو تحقيق السعادة، والهدف من الأخلاق هو تحقيق الخير للجميع.

الأخلاق عند فولتير:

يرى فولتير أنَّ الأخلاق واحدة؛ لأنَّها من عند الله(2)، وأكدَّ فولتير أنَّ هذه الأخلاق "لا تكتسب بالتعليم، ولكنها موجودة في قلوب الرجال"(3)، أي أنَّ هذه الأخلاق مفطور عليها الإنسان، وهذا يعني أنَّها أزلية، ولكنَّها بالإضافة إلى ذلك

---

(1) أنطون، الجامعة، ج3، سنة 5، ص102.

(2) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 322.

(3) Ibid, p.322.

ترتبط بالتفكير، ويرى فولتير أيضاً "أنَّ الأخلاق موجودة عند الرجال عندما يفكرون ويستخدمون عقولهم"[1].

كما يؤكد فولتير أنَّ الأخلاق ليست في الخرافات، ولا في الطقوس الدينية، كما أنَّها لا تتصل بالعقيدة، إذ إنَّ الأخلاق واحدة[2]، والعقائد تختلف في كل ديانة[3]، وهذا يعني أنَّ الأخلاق مستقلة عن الأديان، وأنَّ أي دين نعتنق لا يُلحق الضرر بالأخلاق"[4].

ويرى فولتير أنَّ الأخلاق تشمل الكون بأكمله، وأنَّ جميع الفلاسفة -رغم اختلافهم في الآراء- يبشرون بالأخلاق نفسها، يقول فولتير: "يبدو لي أنَّ الأخلاق تشمل الكون بأكمله، وأنَّها من صنع الخالق، الذي صنعنا، وجعل فيها موازنة لأهوائنا السيئة، وراحة من العذاب الذي لا بُدَّ منه في حياتنا القصيرة،...، حتَّى أنني أرى جميع الفلاسفة، منذ أقدم الأزمنة حتى الآن يبشرون بالأخلاق نفسها"[5].

تبدو لنا الأخلاق -كما رآها فولتير- تتجلَّى في كل مكان، "فالاهتمام بالأخلاق عند فولتير بدا واضحاً في كل عمل أدبي يمارسه"[6]، وهذه الأخلاق تحرّك الإنسان، وتحدد السلوك الذي يتّبعه، وهي بمثابة ضابط لتلك السلوك، وفي المرآة التي تعكس طبيعة هذا الإنسان.

وجاءت رؤية الطهطاوي للأخلاق مزيجاً من أفكاره المتأصلَّة فيها من الشريعة التي تعلَّم منها والتي تربَّى عليها، ومن تأثره بالأفكار الغربية التي اكتسبها أثناء إقامته في فرنسا.

فقد قرر الطهطاوي أنَّ الأخلاق موجودة في الإنسان منذ صغره (أي مفطور عليها)، وقد قسَّم الطهطاوي الأخلاق إلى قسمين أو نوعين: إساءة وإحسان[7].

---

(1) Ibid, p.322.

(2) Voltaire, Philosophical Dictionary p.322.

(3) Ibid, p.322.

(4) غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ص51.

(5) كريسون، فولتير، ص121، نقلاً عن مؤلفات فولتير.

(6) Henry, Partick, 1977, "Voltaire as moralist", Journal of the History of ideas,, Vol. 38, No. 1, (Jan-Mar), p.146.

(7) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص381.

ويرى الطهطاوي أيضاً أنَّ: "الأخلاق المحمودة غريزية في بعض، فلا يهمل الباقي، منهم أن يصيروا إليها بالرياضة والألفة، ويرتقوا إليها بالتدرب، والاعتناء والكلفة"[1]، كما يؤكد الطهطاوي "أنَّ من لم يكن مطبوعاً على الخير يصير متطبعاً، وقد يكون في النَّاس من لا يقبل طبعه العادة الحسنة ولا الأخلاق الجميلة"[2].

إذاً مما سبق يتضح لنا أنَّ الطهطاوي يؤمن بفطرية الأخلاق في الإنسان، ويمكن استخلاصها بالرياضة والألفة والتدرب، والنَّفس غير المفطورة على الأخلاق لا يمكن لها اكتسابها لأنَّ النفس تفرض ذلك، ولا تقبله.

أمَّا الشدياق، فقد رأى أنَّ الأخلاق راجعة إلى العلم[3]، وأنَّ هذه الأخلاق وُجدت في الإنسان بالفطرة، لذلك دعا إلى بناء الأخلاق على العلم[4]، يقول الشدياق: "وأهل المعارف والأدب غنيون عنه بما فطروا عليه من حسن الأخلاق"[5]، كما تطرق الشدياق للحديث عن الأخلاق من خلال مهاجمته لرجال الدين والكنيسة في عصره، وآمن الشدياق بأنَّ: "المسيح ورسله لم يكن دأبهم إلاَّ الحض على مكارم الأخلاق"[6].

وتناول الشدياق الأخلاق عند الفرنسيين، فالشدياق يرى أنَّ الأخلاق والسلوك تختلف من مدينة إلى أخرى، فبعضهم تميَّز بالأنس وحسن المعاشرة، وأنَّ هذا الأنس والمعاشرة يتبعه الصداقة، وبعضهم الآخر رآه الشدياق أهل بلادة، فلا حركة لهم، ولا نبض"[7]، ويرى الشدياق أيضاً أنَّ الفتن والمعامع التي وقعت في فرنسا قد غيَّرت من أخلاق الناس، إذ إنَّ البشاشة والأُنس التي عُرف بها الفرنسيون تضطرب وتختلف بفعل تلك الفتن"[8].

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص381.

(2) المصدر نفسه، ص381.

(3) جبري، أحمد فارس الشدياق، ص101.

(4) المصدر نفسه، ص101.

(5) الشدياق، الواسطة وكشف المخبَّأ، ص245.

(6) الشدياق، الساق على الساق، ص187.

(7) الشدياق، الواسطة وكشف المخبَّأ، ص244.

(8) المصدر السابق، ص261.

وذهب أنطون إلى أنَّ الأخلاق من أهم ما يحتاجه الشرق، كما أنَّه قدَّم إنشاء الأخلاق على إنشاء المدارس[1]، كما أنَّها (الأخلاق) أهم أغراض المدرسة، يقول أنطون: "أمَّا هذا الإصلاح الواجب إدخاله إلى مدارس الشرق بالإجمال، فإنَّ كلمة واحدة تدل عليه، وهي –إنشاء الأخلاق الفاضلة، وجعل هذا الأمر أهم أغراض المدرسة"[2].

كما تطرَّق أنطون إلى دور المدارس في تربية الأبناء على الأخلاق الحميدة، يقول أنطون: "ومدار إصلاح طرق التربية اختيار المعلمين، والعناية بأخلاق التلامذة، وتقديم العقل على تربية الذاكرة"[3].

إذاً ربط أنطون بين الأخلاق، وبين التربية، وأنَّ هذه الأخلاق أساسها المدرسة، والتربية الحميدة والأخلاق، وإصلاح المجتمع مرتبط بالمدرسة، فمتى تَمَّ إصلاح المدرسة صلح المجتمع.

3.4 الفضيلة:

الفضيلة جزء من الأخلاق، والفضيلة ليست علماً، ويمكن لنا أنْ نزاولها ونتحلَّى بها دون أنْ نحصل على أي علم، كما أنَّ الفضيلة لا تنصبَّ على العقل وحده، بل يدخل فيها الذوق.

والفضيلة لا تتحقق إلاَّ بالمران عليها، فالتربية شيء أساسي في تكوين الفضائل، الفضيلة إذاً أساسها معرفة الخير، وكل ما يجيده الإنسان من خير ومعرفة هو فضيلة، وكما هي العدالة والأخلاق، فالفضائل غايتها الخير والسعادة والاستقرار للمجتمع.

الفضيلة عند فولتير:

الفضيلة في رأي فولتير تضفي على النَّاس العاديين "كل ما يمكن للطبيعة

---

(1) أنطون، الجامعة، ج1، سنة1، ص8.

(2) المصدر السابق، ص9.

(3) المصدر نفسه، ص9.

الإنسانية أن تصل إليه من السعادة"[1]، كما أنَّ الفضيلة -في نظر فولتير- ما يقدّمه الإنسان للآخرين من فائدة ونفع[2]، فالاعتدال فيه محافظة على الصحّة، والإخلاص والتسامح فيهما إبقاء على العلاقات الاجتماعية[3].

كما أنَّ الفضيلة في حَدِّ ذاتها لا تتطلب التقشف، ومن الحكمة أنْ يتذوق الإنسان كل اللذات التي لا تتعارض مع العدالة، ومن الحكمة أيضاً أنْ يتحاشى الإنسان الملل، شريطة ألاَّ يؤذي أحداً[4].

لقد أنكر فولتير ارتباط الفضيلة بالاعتدال والورع والحكمة، وإنَّما هي مرتبطة بكل فائدة تتحقق في الحياة العملية[5]، ومهما يكن جوهر الإنسان فإنَّ المسألة التي لا بُدَّ أنْ تظل مطروحة هي مسألة الرذيلة والفضيلة[6].

وذهب الطهطاوي مذهب فولتير وتعمَّق في فهم هذه المسألة مضيفاً إلى فولتير فهمه الخاص على وفق ثقافته وبيئته، فعرَّف الفضيلة بأنَّها: "صفة نفسيَّة متمكنَّة في نفس الإنسان، وينشأ عنها العمل الصالح، ويديمها بارتياح النفس إليها، فيها تصل النفس إلى أعلى درجات الكمال، وتستعد إلى الحصول على نيل المحمدة، فبهذا تكون أيضاً مستعدة لفعل الخير العام للجميع"[7]، كما أكدَّ الطهطاوي أنَّ الفضيلة بهذا المعنى ليست حركة اختيار، "فليس صاحب الفضيلة من ينهمك بجميع حواسه على بذل كل همته في المنفعة الأهلية، والفاضل هو من يكون هواه مائلاً بحسب الأحكام إلى المنافع العمومية، واستحسانه لذلك"[8].

من النَّصين السابقين نجد الطهطاوي يؤمن بأنَّ الفضيلة متأصّلة في نفس الإنسان، ومفطور عليها، كما قرن بين الفضيلة وبين الأعمال النافعة للمجتمع كافَّة.

---

(1) كريسون، فولتير، ص65.

(2) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.399.

(3) حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص97.

(4) كريسون، فولتير، ص65.

(5) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.399.

(6) غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ص64.

(7) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص344.

(8) المصدر نفسه، ص344.

أمَّا عن أركان الفضيلة، فقد حصرها الطهطاوي في ثلاثة أركان: الشجاعة، قوة الجسم، والعمل[1]، وبيَّن الطهطاوي أنَّ هذه الأركان هي الوسائل التي تلزم لحفظ الإنسان، وتحسن حاله: "فالشجاعة تدفع الإنسان إلى دفع الضيم عن نفسه، ويذب عن دمه وعرضه، وحريته وملكه، بقدر استطاعته، أما العمل؛ فإنَّه يكتسب عيشته الهنيَّة، ويتمتع باللذات المباحة"[2].

كما قسَّم الطهطاوي الفضيلة إلى ثلاثة أقسام: شخصية، منزلية، وأهلية، والفضائل الشخصية: ما ينبغي أنْ يتصف بها كل إنسان، لتكون وسيلة لحفظه.

وأمَّا الفضيلة المنزلية: فهي سلوك الطريقة النافعة، من أجل مصلحة العائلة كالاقتصاد في المصاريف، وبرّ الوالدين، وحُسن العشرة مع الأزواج"[3]، ويرى الطهطاوي أنَّ الفضيلة الشخصية، والمنزلية مخلوقة مع الإنسان بالفطرة[4].

والفضائل الأهلية المدنية متكاثرة بتكاثر منافع الجمعية المدنية، وهذه الفضائل راجعة إلى أصل واحد، وهو العدل العمومي، والإنصاف المشترك بين أعضاء الجمعية[5].

ويرى الطهطاوي أنَّ الفضائل سببٌ في نجاح الوطن، وتنعيم أحوالها، ويرى أيضاً أنَّ ضد ذلك يضرّ بتقدم الجمعية، وأكبر ضرر على الجمعية فساد الأخلاق[6].

لقد استخدم الطهطاوي مفهوم (الاستقامة)، وعدَّها أحد قوام الفضائل، وهي حُسن السلوك في التعامل، وأداء الحقوق للعباد بعضهم على بضع، كما أنَّ الاستقامة في الإنسان علامة على اتساع عقله، واعتدال مزاجه[7].

وجاءت دعوة الشدياق جلية، والدعوة إلى الفضائل كانت إحدى الدوافع التي أنشأ من أجلها جريدة الجواب، وقد صرَّح بذلك بقوله: "حَثَّ النَّاس على التمدن

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص344.

(2) المصدر نفسه، ص344.

(3) المصدر نفسه، ص344.

(4) المصدر نفسه، ص344.

(5) المصدر نفسه، ص344.

(6) المصدر السابق، ص345.

(7) المصدر نفسه، ص345.

والصنائع والمعارف وإسداء المعروف، وعلى الألفة والاتحاد وإزالة الخلاف والنزاع من بينهم، فكم من مرَّة حثثنا على الصنائع التي هي من أعظم أسباب التمدن... وكم من مرَّة مدحنا الفضائل، وذممنا الرذائل، وأوردنا أمثلة على وجوب حُسن التصرف والمعاشرة في النَّاس"[1].

كما أنَّ الفضائل إحدى المحامد الرئيسة التي يجب على الوالد تربية أبنائه عليها، يقول الشدياق: "إذا ربيَّت ولدك في العلم والمعارف والفضائل والمحامد يَربُون على ما ربيتهم عليه، وتكون قد أدّيت ما فرضه الله عليك"[2].

ويرى الشدياق أنَّ الفضائل شرط من شروط الرهبانية، فمن أراد الانخراط فيها فيجب أن يتحلَّى بالفضائل والمعارف، يقول الشدياق: "لا بأس في الرهبانية تطوعاً، لا بأس إنَّما هي طريقة محمودة، ولكن بشرط مجاوزة الخمسين سنة، وأنْ يكون الداخلون فيها من أهل الفضائل والمعارف"[3].

أما فرح أنطون فقد عَدَّ "الفضائل هي أساس الشرائع"[4]، وأنَّ هذه الفضائل تعود أساساً إلى الدين، فالأديان تصير كلّها طرقاً للفضيلة والصلاح والوئام، لا للفساد والجهل والبغض"[5]، إذن جعل أنطون من الدين أساساً للفضيلة.

4.4 نقد المجتمع:

حتى يتمكن المفكرون من إيصال أفكارهم، وإحداث التغيير، لا بُدَّ من التوجه إلى المجتمع في محاولة منهم لتسليط الضوء على ما يصدر عن هذا المجتمع من أعمال وأخطاء، تعيق نهضته وتقدمه، ومتى تخلَّص هذا المجتمع من هذه العيوب والنقائص والعادات الخاطئة، تبدأ مرحلة الإصلاح والتغيير.

فالمجتمع هو الأساس ونقطة البداية في التغيير والإصلاح، ومن أجله يسعى المفكرون والمنورون في محاولة منهم لإيقاظ هذا المجتمع وتوعيته.

---

(1) الشدياق، الواسطة وكشف المخبأ، ص359.

(2) الشدياق، الساق على الساق، ص524.

(3) المصدر السابق، ص139.

(4) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص237.

(5) المصدر نفسه، ص237.

كان فولتير شديد القسوة على عصره، فذلك المجتمع الطائش يؤلمه بإفراطه في استعمال عقله، وتحكيمه في غير ما يجب، فلا غرابة فيما كان يشعر به من غضب وحقد، ولا عجب إذا رفض أن يعترف بما هو أهل له من الدقة وجلاء التعبير[1].

وكما ذكرنا سابقاً، قسَّم فولتير المجتمع إلى طبقتين: إحداهما طبقة الطغاة، والثانية طبقة المضطهدين، ومن خلال هذا التقسيم تطرق فولتير لعدد من السلوكيات والأعمال التي لم يرضَ عنها فولتير، وعبَّر عن سخطه وغضبه على الحكومة والمجتمع، ومن هذه السلوكيات: مظاهر الفساد والترف، فقد انتقد فولتير الترف الزائد والفساد في الطبقة البرجوازية[2]، كما انتقد فولتير نظام الواسطة والمحسوبية بالإضافة إلى نقد الوظائف الحكومية، فأصحاب هذه الوظائف يسرقون أموال العامة ويأخذونها[3]، ولم ينسَ فولتير طبقة الشباب، فقد هاجم الذين اشتهروا بالفجور وإقامة حفلات الترف[4]، ومن المظاهر التي هاجمها فولتير أيضاً: ظاهرة نفاق المجتمع، فهذا المجتمع -في نظر فولتير- يسير دائماً خلف المناصب والمسؤولين الكبار[5].

وعلى الرغم من أنَّ التّجارة هي إحدى أسباب السعادة -حسب رأي فولتير- وأنَّها إحدى أسباب التحرر، إلاَّ أنَّه هاجم طبقة التّجار وجشعهم، من خلال احتكار البضائع وبيعها بأسعار مضاعفة[6].

ويقدّم لنا فولتير في نقده للمجتمع صورة أخرى، فقد خرج عن نطاق فرنسا ليعبّر لنا في روايته (كانديد) عن تشاؤمه، ومدى سخطه على فساد المجتمع في أوروبا قاطبة، حتى وصل إلى أمريكا الجنوبية، فقد تطرق للسرقات والجرائم وهتك العرض[7].

---

(1) سعده، فولتير، ص55.
(2) فولتير، خمس قصص فلسفية، ص30.
(3) المصدر نفسه، ص30.
(4) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص34.
(5) فولتير، صاديق (زاديج)، ص46.
(6) فولتير، خمس قصص فلسفية، ص47.
(7) سعده، فولتير، ص85.

لقد تنبّأ فولتير بحصول الثورة، والتي عزا أسبابها إلى وجود الطبقية بين فئات المجتمع، فهناك البطالة والترف، وهما ضدان، فمثل هذه الحالة تشكل ميداناً لحرب أهلية[1].

ومن المسائل المهمة التي تطرَّق لها فولتير في نقده للمجتمع، مسألة الخرافات والمعتقدات الخاطئة، فقد هاجم فولتير الخرافات والمعتقدات التي يمارسها المجتمع وتوارثها عبر العصور، ومنها مثلاً، حرق المرأة بعد وفاة زوجها، تعبيراً منها عن مدى حبّها له[2].

وقد بيَّن فولتير في مهاجمته لهذه المعتقدات أنَّها بالية، كما دعا فولتير إلى التخلص من هذه العادات والمعتقدات من خلال العودة إلى العقل، والتفكير بعمق في هذه العادات التي لا يأتي منها إلاَّ الفساد والمضرّة على المجتمع.

لقد ربط فولتير بين الخرافات والمعتقدات، وبين سيادة العقل، فمن خلال هذا العقل يستطيع المرء أنْ يميّز بين الخير والشر، وبين الخطأ والصواب.

وفي دعوة فولتير إلى العقل، فإنَّه ينطلق من نظرة إلى قيمة شاملة، "وهي سيادة العقل المطلقة في تقييم المعطيات التي تعرض له، فنحن نعرف كيف ننظر إلى ما يحدث أو إلى ما حدث[3].

كما يرى فولتير أنَّ العقل حين تقوده وتدعمه التجربة، يتيح إثبات عددٍ من المبادئ الجوهرية إثباتاً يقينياً أو قريباً من اليقين[4].

والعقل عند فولتير هو أساس الشرع، وأنَّ ما حسَّنه الشرع قد حسَّنه العقل من قبل، كما يعرَّف فولتير الحكم المسبق بأنَّه رأي دون برهان[5].

---

(1) فولتير، صادق (زاديج)، ص107.

(2) المصدر السابق، ص68.

(3) غروتويزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ص65.

(4) كريسون، فولتير، ص59.

(5) حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي، ص101.

ويرى فولتير في العقل أنَّه يقف في وجه ما في أفكار النَّاس من ألّلامعقــول، ومن ما هو غريب عن العقل، والحق أنَّ للعقل حدوده، لكنَّه لا يعطل نفسه، والقدرة النقدية شيء أكيد في الإنسان[1].

إنَّ هوى العقل الذي يتمتع به فولتير يستدعي تدمير ما هو مخالف للعقل، وما هو مخالف للمنطق، ويستهدف أنْ يحقق في الحياة ما هو موافق للعقــل والحــق[2]، وتمثّل رائعته (كانديد) خير مثال على المنهج الذي يسلكه تفكير فولتير النقدي[3]، لقد مثَّلت هذه القصة سخرية فولتير من الفلسفة السائدة في عصره، وهي فلسفة التفاؤل، فقد قدَّم فولتير في هذه القصة صوراً لفساد المجتمع والحكام والنزاعات الدائرة بين البشر من أجل مصالح الحكام، ولم ينسَ فولتير في هذه القصة رجال الــدين، ومــا يقومون به من أعمال ومفاسد.

ويبدو أنَّ فولتير في هذه القصة يدعو إلى استخدام العقل، والتأمل فيما يدور حولنا، ومواجهة كل ما هو فاسد، سواء أكان من قِبَل الحكَّام أم القادة أم رجال الدين، وفيها أيضاً دعوة من فولتير إلى العمل، وأنَّ هذا العمل يُعدّ أحد الحلول التي طرحها فولتير، وبيَّن أنَّ العمل يدفع عن أشياء ثلاثة: الملل، الرذيلة، والحاجة[4].

وإذا كان فولتير قد هاجم الطغــاة والمتجبّــرين المتحكّمــين فــي مــصائر المضطهدين، وأبان عن الخلل الذي يصيب البناء الاجتماعي نتيجة تفشي المحسوبية والوصولية والرشوة، وحللَّ منظومة العادات والتقاليد، وانتقد بعــض عناصــرها، كالترف الناجم عن سرقة أموال الشعب، وجشع التجّار، وسوء معاملتهم، وإتبــاعهم طرقاً ملتوية في الكسب الحرام، فإنَّه استغرق أيضاً في نقد العقل، وطرق التفكيــر البالية التي سمحت بشيوع الخرافة البدائية والتخلف، وتلك أمور ناجمة عن غيــاب العلمية، واحترام العقل؛ لأنَّه الفيصل في كل أمور الحياة، بل إنَّــه -كمــا رأينــا-

(1) غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ص81.
(2) المصدر السابق، ص67.
(3) المصدر السابق، ص78.
(4) فولتير، كانديد، ص127.

مصدر التشريع؛ كما أنَّه صمام الأمان الاجتماعي الذي يحمي المجتمع من أنواع الشعوذة والإيمان بالخزعبلات كافة.

ولعلَّ الطهطاوي لا يختلف كثيراً عن فولتير إلاَّ فيما يتعلّق بخصوصية الحياة المصرية والعربية بشكل عام، فقد دعا الطهطاوي إلى التنوير، ونَهَلَ -كما هو معروف- من علوم فرنسا وآدابها، وأعجب بكثير من مفردات الحياة الاجتماعية الفرنسية، كالتعليم والصحافة والحرية والعدالة والمساواة، ودعا أيضاً إلى تحرير الإنسان واحترام الإنسانية، وحارب كثيراً قيم التخلف كالظلم والرشوة، وعدم المساواة في تعيين الأكفياء في الأعمال الحكومية.

والطهطاوي وهو يفعل ذلك كان حريصاً على منهجه التوفيقي الوسطي، الذي يحتفل بدور العقل والتفكير في تطور الشعوب، كما يقدر دور الدين والمعتقد في صقل الروح الإنسانية، وتنظيم العلاقات الاجتماعية على أسس العدل والمساواة.

والحقيقة أنَّ الطهطاوي -كما يتجلَّى في إنتاجه الفكري- جعل الإسلام مصدر التشريع؛ لأنَّه -على وفق اعتقاده- قائم على العقل والتفكير والتدبير، ولا تضادّ أو تناقض بين الدين والعقل في أدبيات الطهطاوي، وإنَّ الطهطاوي منشغل بتنوير الشعب المصري، وكان دوره إصلاح هذا المجتمع، وقد بيَّن الطهطاوي ما هو ضروري، وما يحقق الفائدة والسعادة والمساواة والعدل، فكان مثلاً مدافعاً عن الفلاح المصري الذي هضمت حقوقه، والوطني الذي أصبح نهباً للآخرين، كما كان مدافعاً عن حقوق المرأة التي سُلبت -وهذه المسألة سنتطرق إليها لاحقاً في هذا الفصل-.

لقد تناول الطهطاوي البناء الطبقي للمجتمع المصري القديم وفي عصره من خلال حديثه الفوقي للمجتمع[1]، فالمجتمع المصري في ذلك العصر (عصر الطهطاوي) ينقسم إلى طبقة كبار الملاك، وغالبيتهم من غير المصريين، أي من حاشية محمد علي باشا من الأتراك والجركس والألبانيين، والطبقة الثانية؛ طبقة الفلاحين الذين يعمل غالبيتهم بالزراعة، وقليل منهم يعملون بالمهن التي تخدم

---

(1) عبد الباقي، زيدان، 1981م، التفكير الاجتماعي، نشأته وتطوره، ط3، مكتبة غريب، القاهرة، ص300.

الزراعة، بحيث يمكن القول إنَّ المصريين يومئذٍ كانوا يشكلون طبقة واحدة، وكانت طبقة كبار الملاَّك تعيش عالة على طبقة الفلاحين[1].

في حديثه عن بناء المجتمع، يبدو أنَّ الطهطاوي يريد أنْ يُظهر حقيقة وضع المصرين في بلادهم، وأنَّهم محرومون من حقوقهم، ويريد أن يبيّن لنا سطوة حكـــام مصر على خيراتها، وحرمان أهلها الأصليين، فهي دعوة من الطهطاوي لتنبيه أهلها ومحاولة لإيقاظهم من حالتهم السيئة، وقد أشار الطهطـــاوي بـــشكل صـــريح إلـــى الضرائب، وكيف أنَّها أثقلت كاهل الشعب المصري بشكل خاص، والعربي بـــشكل عام، سواء أكان ذلك من العائلة العلوية، أم من الدولة العثمانية.

أمَّا الشدياق فقد تناول عدداً من القضايا، فقد هاجم المجتمع الشرقي، بـــبعض العادات السيئة مثل الكذب، وقد قسَّمه إلى أنواع: الكذب النيـــئ المـــائع، والكـــذب المطبوع الناضج، والكذب المتبّل الحريق المحرق[2].

ومن نقده للمجتمع ما رآه في مصر من اعتزاز الأجنبي، وانكسار المصري فالقبعة –والمراد أصحابها الأجانب– تضخم على رؤوس أصـــحابها، والطربـــوش يتضاءل وينكمش على رؤوس أصحابه[3].

لقد استوعب الشدياق الحياة العربية في لبنان ومـــصر وتـــونس وســـورية، وتحدَّث عن كثير من القيم الفاسدة، وربما كان أكثر جرأة من الطهطاوي في الكشف عن عيوب المجتمع، وهو يربط شيوع قيم الكذب والرياء والإيمان بالخرافة بالتخلف الاجتماعي والاقتصادي.

أمَّا فرح أنطون فقد تناول الأمراض الاجتماعية، المنتشرة في عصره، ومن أهم هذه القضايا ظاهرة شراء الرتب والألقاب المدنية[4]، كما انتقد أنطون التنـــافس بين الناس في المظاهر، فهؤلاء الناس –كما يرى أنطون– يكلفون أنفسهم أكثر مـــن طاقاتهم في الملبس والفرش[5]، وقد أفاض أنطون في تحقير الأمراض الاجتماعيـــة

---

(1) عبد الباقي، التفكير الاجتماعي، نشأته وتطوره، ص301.

(2) حسن، أحمد فارس الشدياق، ص81.

(3) الشدياق، الساق على الساق، ص216.

(4) أنطون، الجامعة، ج3، سنة 5، ص100.

(5) المصدر السابق، ص101.

في مقالاته المختلفة، واحترم -كما فعل فولتير- العقل ودوره في تحصين الشعوب من التخلف والإيمان بالخرافة، فكتب عن ابن رشد معلياً من دور التفكير في نهضة الأمم، ولعلَّ أبرز عمل يقدم نقداً اجتماعياً عمله السردي الموسوم بـ(المدن الثلاث)؛ إذ حاول أنطون أنْ يخلق صراعاً بين الاقتصاد والعلم والدين، وإذا كان أسلوبه تقريراً مباشراً إلى حدٍ كبير، فإنَّه استطاع أنْ يضع يده على أسباب التخلف الشرقي والتقدم الغربي، وقد عزا ذلك إلى سيطرة الدين على الحياة السياسية، ولذلك كان من أوائل من دعوا إلى فصل الدين عن الدولة -كما رأينا- وإلى المنهج العقلي والعدالة الاجتماعية التي إن لم تتحقق فإنَّ المجتمع إلى انهيار، وهذا ما حدث في المدن الثلاث؛ إنَّ أنطون متأثر بعقلانية فولتير، كما أنَّه متأثر ببدايات ظهور الماديّة العلمانية، وبدايات تشكل الشيوعية، ولعلَّه تأثَّر بماركس في وقت مبكر من ظهوره.

5.4 التمدن:

سعى القادة والمفكرون إلى التمدن من أجل نقل مجتمعاتهم من حالة الخشونة والتخلف إلى التقدم، فالتمدن يعمل على تحسين أحوال الأفراد، الدينية والأخلاقية والعادات والتقاليد.

وحتَّى تتحقق المدنية لا بدَّ أولاً من التحلي بمكارم الأخلاق والصفات الحميدة، كما تتطلب الاستقامة والنزاهة، والتمدن لا يقتصر على الأمور المادية من تقدم في الصناعة والزراعة والعمران فقط، وإنَّما يجب أن يصاحبه تقدم معنوي أي في عادات البشر وأخلاقهم، فعندما تكون الأخلاق والعادات حسنة يكون نصيب المجتمع من التقدم وفيراً.

التمدن عند فولتير:

بدت لنا دعوة فولتير إلى التمدن جليّة وواضحة، على الرغم من ندرة استخدامه لهذا المصطلح (التَّمدن) في مؤلفاته، ويمكن لنا أنْ نستدل على هذه الدعوة من خلال الأفكار والمبادئ التي آمن بها فولتير وطالب بتحقيقها، فقد رفض فولتير

كل ما هو مخالف للعقل، ودعا إلى العلم، ونبذ الخرافات والمعتقدات الخاطئة التي من شأنها نشر بذور التأخر والرجعية[1].

كما هاجم فولتير رجال الين الذين شكَّلوا عائقاً لمسيرة العلم والتقدم، فقد حاربوا كل ما يدعو إلى توعية المجتمع، وكل ما هو مفيد للبشرية خوفاً على مصالحهم، فالمهم عند هؤلاء أنْ تكون السلطة بأيديهم[2].

وتبدو لنا دعوة فولتير إلى التمدن من خلال إعجابه بما رآه في إنجلترا من توفير الحرية والمساواة للأفراد، وخضوعهم للقانون مهما كانت مناصبهم وحالاتهم الاجتماعية، فالجميع أمام القانون سواء، وهذا ما تمنَّاه فولتير أنْ يتحقق في فرنسا من أجل النهوض والتقدم[3].

ومن المسائل الأخرى الدالة على دعوة فولتير إلى التمدن إعجابه بالقادة والملوك الذين ساهموا في بناء أوطانهم، وتركوا آثاراً إيجابية عكست الدور الكبير لهؤلاء القادة في نقل سُبل التقدم والمدنية، وخير مقال على ذلك كتابه "تاريخ بطرس الأكبر" -الذي تحدثنا عنه سابقاً- فقد أُعجب فولتير بهذا الملك الذي أقام روسيا على أسس صحيحة وعلميَّة فأحضر إليها الصنائع والعلوم، وأقام فيها القانون، وعمَّ التقدم والازدهار فيها بفضل جهود هذا الملك[4].

كما أنَّ فولتير اهتم بالعلوم والصنائع وشجَّع عليها، وزيادة على ذلك فقد جعل الكتابة في الأدب والفكر، والاتجاه إلى الفنون دلالات على تمدن الإنسان، فالتمدن إذن يشمل الجانب الحضاري المادي، كما يشمل الجانب الفكري والإنتاج الإبداعي، زيادة على السلوك الحضاري البعيد عن التعصب والخشونة والممارسات الأخلاقية المرفوضة.

ويرى الطهطاوي أنَّ التقدم الحضاري يقوم بصفة عامة على جانبين، هما التقدم المادي، والتقدم المعنوي، أو (التمدن المادي والتمدن المعنوي)[5]، وقد عرَّف

---

(1) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص59-60.

(2) المصدر السابق، ص46.

(3) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.281.

(4) فولتير، الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر، ص202، 330.

(5) حجازي، "أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي"، مصدر سابق، ص234.

الطهطاوي التقدم المادي بأنه: "التقدم في المنافع العمومية، كالزراعة والصناعة، ويختلف قوة وضعفاً باختلاف البلاد، ومداره على ممارسة العمل، وصناعة اليد"[1]، ويرى الطهطاوي أنَّ هذا التقدم في المنافع العمومية "يعود بالثروة والغنى، وتحسين الحال، وتنعيم البال، على عموم الجمعية"[2]، فالجانب الاقتصادي هنا ذو أثر كبير في تغير حال المجتمع، وانتقاله من الحياة البدائية البسيطة إلى مستوى حضاري أفضل[3].

أمَّا التمدن المعنوي فقد وصفه الطهطاوي بالتمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدن في الدين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملّة المتمدنة، التي تسمى باسم دينها وجنسها، لتتميَّز عن غيرها[4]، فالتمدن المعنوي هو المعاملة الحسنة التي تصدر عن الإنسان صاحب الأخلاق والسلوك التي تربّى عليها، فالدين إذن له وظيفة أخلاقية تربوية، ومن خلال هذه التربية وهذا التهذيب يتكون المجتمع المثالي، المجتمع الذي يتقدم حضارياً، ويصبح أحد الشعوب التي تُعرف بالرقي. يقول الطهطاوي: "تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية، والفضائل الإنسانية التي هي لسلوك الإنسان في نفسه ومع غيره مادة تحفيظية، تصونه من الأدناس، وتطهره من الأرجاس، لأنَّ الدين يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب على إرادتها"[5].

إذن اشترط الطهطاوي تمدن الوطن بتحصيله ما يلزم من أسباب العمران والتقدم المادي، وتحسين الأخلاق، وكمال التربية (المعنوي) يقول الطهطاوي: "تمدن الوطن بأنه عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حساً ومعنًى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية، والترقي في الرفاهية"[6].

---

(1) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص251.

(2) المصدر السابق، ص250.

(3) حجازي، "أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي"، مصدر سابق، ص234.

(4) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص250.

(5) المصدر السابق، ص249.

(6) المصدر السابق، ص469.

كما تطرق الطهطاوي لفوائد التمدن، فالتمدن يساعد على استقرار المجتمع ورخائه وتقدمه، ومن شأنه أيضاً إقامة المساواة بين أفراد المجتمع، هذا بالإضافة إلى تحسين أوضاع الدولة اقتصادياً، ورفع المستوى المعيشي لأفرادها، كما أنَّه يزيل مظاهر الرجعية والعادات السيئة كظاهرة الرق واستعباد النَّاس[1].

وحتَّى يتحقق التمدن لا بدَّ من أسباب لذلك، فقد رأى الطهطاوي أن التمسك بالتشريعات، والنهوض والتقدم العلمي، والاهتمام بالزراعة والصناعة والتجارة، بالإضافة إلى الاستفادة من علوم وتجارب الدول المتقدمة، ومواكبة العصر، وذلك من خلال التكنولوجيا، وتوظيف كل ما هو حديث، يساعد ويعين على دفع عجلة التقدم والنهضة وبالتالي المدنية فهذه الأسباب التي يراها الطهطاوي أساساً لتحقيق التمدن في الشرق[2].

مما سبق يتبيّن لنا دعوة الطهطاوي إلى الاتصال مع الغرب، والاستفادة مما عندهم مما يساعد على التقدم، فالاستعانة بالآخرين، والاستفادة من تجاربهم يعتبر من أهم عوامل النهضة التي دعا إليها الطهطاوي، على أنَّه وازن بين الانفتاح على الغرب والتمسك بالشرع، أي أنْ نأخذ من الغرب ما يساعد على النهوض بالأمة شريطة ألاَّ ننسلخ عن تعاليم الدين الإسلامي والابتعاد عنه، فنأخذ ما فيه الفائدة، ونبتعد عمَّا يضرنا، يقول الطهطاوي: "فمخالطة الأغراب لاسيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب"[3].

ومن هنا يكون الطهطاوي متأثراً إيجابياً؛ لأنَّه ينتقد بعض مفردات الحياة الغربية ولا يقبل بها، ويسعى إلى إبلاغ النَّاس بأهمية العلم، والأخذ بأسباب التقدم في العمران والتكنولوجيا، والحقيقة أنَّه كان يتمنَّى أن تصل أمته إلى مستوى الأمم المتقدمة دون أن يعني ذلك انسلاخها عن هويتها العربية الإسلامية، وهو بهذا يتفق مع كثير من مفكري النهضة في القرن التاسع عشر، كالأفغاني، وعبده، والمويلحي

---

(1) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص470.

(2) المصدر نفسه، ص470.

(3) المصدر السابق، ص398.

وغيرهم، ولا شك أنَّه مع التزامه بهويته –قد تأثر بالفكر الفرنسي ولاسيما عند فولتير.

ويبدو أنَّ الشدياق يلفت الانتباه إلى الجانب السلوكي والأخلاقي في فهمه للتمدن، ويجعل ذلك كله مرتبطاً برقّة الطبع وأدب المعاملة، والصدق والأناقة في اللباس والحديث، ولكنَّه لا ينسى أيضاً النواحي المادية وابتداءً عرَّف التمدن عند الإفرنج بقوله: "عبارة عن استجماع كل ما يلزم لأهل المدينة من اللوازم البدنية والعقلية فقولهم مثلاً: هذا رجل متمدن، نزل منزلة قولنا متأدب كيس خبير"[1].

ويرى الشدياق أيضاً أنَّ الأصل في التمدن، أن يكون زائداً في راحة الإنسان وغبطته، ومعارفه وأدبه، وتحسين أخلاقه[2]، كما يرى الشدياق أنَّ تغيير العادات والطبّاع والأخلاق نحو الأفضل هو ما يحقق ابتداء التمدن، يقول الشدياق: "إنَّ تمدن هذا العصر يقضي علينا بأنْ تخلع عنَّا تلك الخشونة التي درنت على طباعنا وأخلاقنا، وأن نبتدئ بالعادات الحسنة من أهلنا وذوينا"[3].

ويؤكد الشدياق على دور الدولة في إحضار وجلب التمدن لأفرادها، من خلال الإطلاع على ما عند الدول الأخرى المتقدمة، مما يساعد على النهضة ويزيد في التقدم، كما يحث رعايا وأبناء الدولة على تعلم الصنائع والحرف من الدول الأخرى، والمجيء بها لتحقيق التقدم والمدنية[4].

ويرى الشدياق أيضاً أنَّ من أعظم أسباب التمدن، أن يكون أهل الدولة على مذهب واحد، ولسان واحد، فهذا من شأنه أن يزيد في وحدة الدولة واستقرارها، يقول الشدياق: "وأعظم أسباب التمدن المراد منه العزّة والمنعة والغبطة والسعادة، أن يكون أهل المملكة على مذهب واحد، ولسان واحد"[5].

ولكنَّه لا يجد بأساً من التعددية في المذهب والعنصر؛ لأنَّه يرى في ذلك إغناءً للمجتمع وتنويعاً لمصادر معرفته وتقاليده، وأرى أنَّه لا يدعو إلى التزمت أو

---

(1) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص2.

(2) المصدر السابق، ص105.

(3) المصدر السابق، ص118.

(4) المصدر السابق، ص103.

(5) المصدر السابق، ص108.

الاقتصار على دين واحد أو مذهب واحد، وإنَّما يجد في ذلك بواعث التمـــدن؛ لأنَّ التمدن يرضى بالآخر ويقبله، ولعلَّ الشدياق أراد من المذهب الواحد واللغة الواحدة الحث على الوحدة وعدم التمزق والتشتت مهما اختلفت الأعراق، ويجـب هنـا ألاَّ ننسى أنَّ أصوله مسيحية، وأنَّه أسلم متأخراً -كما هو معروف- ولهذا نجـده فـي موضع آخر من "كنز الرغائب" يرى في وجود "طوائف عديـدة مختلفـي الجـنس والمذهب في المملكة الواحدة، من شأنه أن يكون باعثاً لهم على المنافسة والمفاضلة، وهو من أسباب التمدن والعمران"(1). وباختصار يبدو أنَّ الشدياق مقتنعـاً بمـسألة الوحدة في التعدد، والتعدد في الوحدة.

إنَّ الشدياق لم يقتصر على المسائل المعنوية في تحديده لمفهوم التمدن، وإنَّما جعل الحياة المادية ركيزة لا تقل أهمية عن غيرها لخلق المجتمع المتمـدن، وهـو بذلك لا يختلف عن الطهطاوي، فقد دعا الشدياق -كما دعا سابقه- إلـى الاهتمـام بمصادر الثروة التي تخلق الاقتصاد الناجح الذي يعمل إلى سعادة الشعوب ورقيّها، وقد التفت إلى التجارة وشجعها، لما فيها من فوائد جمَّة أقلها التعرف إلى ما ينتجـه الآخرون، كما أنَّ تبادل السلع يجل معه تبادل الأفكار والعـادات الحـسنة، ويبـدو الشدياق في هذه المسألة متأثراً بفولتير بل إنَّه يصرِّح بذلك في "كشف المخبَّأ" عندما يقول: "وقلت: ومدح فولتير التجارة ليست قدحاً في العلوم والمعارف، وإنَّمـا هـو تحريض على اتساع دائرة التمدن"(2).

وقد انتقد الشدياق معضلة الرّقّ والعبودية، لأنَّها تتناقض وحرية الإنسان التي دعا إليها الشدياق، كما دعا إليها فولتير؛ فالعبودية لا يمكن أن تفضي إلى التمـدن؛ لأنَّ المتمدن يحترم إنسانية الفرد، ولا يمكن أن يحوله إلى سلعة تباع وتُشترى، وقد حاول الشدياق أن يقدم رؤيته من خلال ربط الرّق بالإيمان بالجن والعفاريت التـي تفُسد -كما سرى- عقول الناشئة، نقرأ في "كنز الرغائب": "شراء العبيد والجواري فهذا أعظم الأسباب المانعة من التمدن، لأنَّ أهل هذا الجيـل مـشحون بالأضـاليل

---

(1) المصدر السابق، ص111.

(2) الشدياق، الواسطة واكشف المخبَّأ، ص202.

والوساوس والأوهام، ولا يزال حديث الجواري في الجن والعفريت بما فيه إفساد لعقول الأولاد الصغار"[1].

ولم يقتصر الأمر على ذلك، فقد ربط الكاتب ثانية بين التقدم المادي والرقيّ السلوكي والأخلاق؛ فوجود المصابيح في الشوارع ليلاً –وهو مظهر مادي– يشجّع النَّاس على الخروج والمشي والتزاور، ويؤكد أنَّ الخروج ليلاً للتلهي والمشي، وسماع آلات الطرب، فإنَّ ذلك يكسب الإنسان سروراً ونشاطاً وصحة، وإنْ كان الخروج من أجل العمل، فإنَّ ذلك يكسبه المال، فالمال والصحة من الأمور التي تعين على التمدن"[2].

وإذا ما انتقلنا إلى فرح أنطون فسنجده متأثراً بفولتير من زاوية الإعلاء من شأني العلم والحديث عن دوره في تطور الأمم وتمدّنها، ولكنَّه يحيد قليلاً عن سابقيه –الطهطاوي والشدياق– عندما يفصل بين الدين فهو يرى أنَّ "مدنيات الأمم المخالفة أو الوثنية كاليابان إذا سلكت سبيل العلم والنواميس الطبيعية، ارتقت مدينتها على كل مدنية، حتَّى الذين يعملون بقواعد الإنجيل والقرآن حرفاً ومعنى دون أنْ يشتغلوا بالعلم؛ لأنَّ الدين شيء والدنيا شيء"[3].

أمَّا من حيث المدنية فلا يكاد يختلف عن الشدياق؛ فهو يرى أنَّه من مقتضيات المدنية الحقيقية "أنْ لا يميّز إنسان على إنسان في هذه الأرض، تبعاً لدينه أو مذهبه، بل تبعاً لكفاءته وقوته العقلية"[4]، إذن يرى أنطون أنَّ العدالة بين الأفراد بعيداً عن المذهب، والاحتكام إلى الكفاءة من أساسيات التمدن وشرط أساسي لتحقيقه، ويرى أنطون أيضاً "أنَّ المصلحة العمومية هي أساس هذا الامتياز"[5]، ويؤكد أنَّ الأمم المتوحشة التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن، فيعود ذلك إلى أنَّ تلك الأمم "لم تهتدِ إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية"[6].

---

(1) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص120.

(2) المصدر السابق، ص119.

(3) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص337.

(4) المصدر السابق، ص325.

(5) المصدر نفسه، ص325.

(6) المصدر السابق، ص335.

ومن الجلي هنا أنَّ روَّاد النهضة موضوع الدراسة أفادوا من الفكر الفرنسي بشكل عام وفكر فولتير بشكل خاص، ولاسيما في مسألة الحكم على الإنسان بأعماله وفضائله الشخصية وما يقدمه إلى وطنه من خلال العلم النافع والسلوك الحسن، وهي أمور تسم الشعوب بالتمدن والرقي.

6.4 المرأة:

كانت المرأة قبل الإسلام مضطهدة، محرومة من الحقوق الأساسية، وتعامل معاملة وحشية، وبمجيء الإسلام كفل للمرأة كرامتها وإنسانيتها، ومنحها الحقوق التي سُلبت منها، فأعطاها الحق في التعليم والتفكير، والحق في الميراث وحقها في العمل، وعاملها معاملة الرجال، كيف وهي صاحبة الدور الكبير في تنشئة الأجيال وتربيتهم، فهي من الركائز الأساسية في بناء المجتمع الصالح.

من هنا نتساءل: كيف نظر المفكرون للمرأة؟ وما هي الحقوق التي طالبوا بها؟ وما هي الواجبات التي أناطوها لها؟ فهذه الأسئلة وغيرها مدار الحديث عن موقف ودور المفكرين في قضية المرأة:

المرأة عند فولتير:

قدَّم لنا فولتير صورة المرأة الفرنسية في القرن الثامن عشر، والدور الذي قامت به، فقدَّم المرأة في أعماله الأدبية، فكانت ركيزة أساسية في تلك الأعمال.

رسم فولتير صورة المرأة الفرنسية السلبية، وهي المرأة التي تجرّ الشر والفساد، كما رسم أيضاً المرأة الإيجابية التي تتميّز بالذكاء والحب الصادق.

لقد كانت المرأة إحدى المحاور التي وجَّه لها فولتير النقد، فما دامت هذه المرأة جزءاً من المجتمع الفرنسي، وتحظى بالدور الفعَّال، فلم تنجُ هذه المرأة من نقد وسخرية فولتير.

فقد وجَّه فولتير نقده للمرأة الفرنسية التي اتخذها الفرنسيون وسيلة لاصطياد المناصب، والوصول إلى أعلى المراتب[1].

---

(1) فولتير، خمس قصص فلسفية، ص47.

وفي قصته الشرقية "صادق أو القدر" عرض فولتير في بداية قصته ثلاثة نماذج للمرأة، إحداهنّ ضحَّت بالحب لأنَّها لا تطيق عشرة الأعور[1]، والثانية همَّت أنْ تحول الجدول عن مجراه، لأنَّها لم تستطع صبراً عن الرجال[2]، أمَّا الثالثة فقد همَّت بجدع أنف فقيدها، ولم يمضِ على موته إلاَّ وقتاً قصيراً، وذلك لأنَّها وجدت عشيقاً جديداً[3].

ولم تخلُ قصة "كانديد" من النموذج الفرنسي، وهذا النموذج هو تلك المرأة التي اتخذت لنفسها لقباً أرستقراطياً، وأقامت في الحي الأرستقراطي، ولكنَّها في حقيقة الأمر مضطربة بين طبقة الأشراف وطبقة السوقة، فهي تستقبل أخلاطاً من الرجال منهم النقي، ومنهم الدنس المريب، وفيهم الجاهل المغرور، وفيهم العالم المتواضع، وهؤلاء يجتمعون إلى مائدتها، فيطعمون ويشربون ويلعبون ويقيمون حياتهم على ما يفيدون من هذا اللعب، كما تقيم هي حياتها على ما تفيد من هذا الاستقبال[4].

وفي قصته "حال الدنيا" وعلى يد بطلها بابوك، اعتبر فولتير أن طيش النساء ومفاسدهنَّ، هو أشد من جشع التَّجار، وتحاسد الأدباء، ومطامع المرازبة[5]، ويُظهر فولتير سخطه على المرأة الفرنسية، وأنَّها جزء من فساد المجتمع، وأنَّ لها الدور الرئيس والبارز في هذا الفساد.

أمَّا عند الطهطاوي، فالمرأة من أهم القضايا الاجتماعية التي عالجها الطهطاوي بل له مؤلف خصَّه لقضايا المرأة الشرقية وهو "المرشد الأمين للبنات والبنين"، فقد تناول فيه عدد من القضايا المتعلقة بالمرأة، مثل حقها في العمل والتعليم ومساواتها بالرجل، والصفات التي خصَّ الله بها المرأة دون غيرها من المخلوقات، "لقد اعتبر الطهطاوي احترام المرأة دليلاً وعلامة على التقدم والمدنية،

---

(1) فولتير "صادق أو القدر"، ص18.

(2) المصدر السابق، ص21، و عواص، عبد الوهاب، 1945، "صور من المرأة في قصص فولتير"، الكاتب المصري، مجلد 1، عدد3، القاهرة، ص296.

(3) فولتير، "صادق والقدر"، ص21.

(4) عواص، "صور من المرأة في قصص فولتير"، مصدر سابق، ص299-300.

(5) فولتير، خمس قصص فلسفية، ص53.

فقد طرح لأول مرَّة في تاريخ الفكر الاجتماعي العربي مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة على أساس نسبي وتكاملي في الوقت نفسه"[1].

وبيَّن الطهطاوي أنَّ تقدم مجتمع وضعفه مقيَّد بقيود بالية، كالقيود التي وضعها المجتمع الشرقي على المرأة لا يمكن أن ينجح[2]، وعلى الرغم من أنَّ ما تقوم به في إطار الحياة المنزلية إلى جانب واجباتها في الحياة الاجتماعي يثقل كاهلها، فإنَّها تسهم في بناء المجتمع ورقيه وتقدمه، فالمرأة المثقفة تربي أولادها تربية حسنة، وبذلك تكوّن عظماء الرجال، يقول الطهطاوي: "التربية الأولية للأبناء مخصوصة بهنَّ، حتى أنَّ ما يشتهر به فحول الرجال والأبطال من العز والفخار، وشرف النفس، والاعتبار هو في الأصل مكتسب من تربية ربات الحجال"[3].

ويرى الطهطاوي أنَّ بِطالة المرأة مذمّة عظيمة، فالعمل يصونها عمّا لا يليق بها، كما يقربها من الفضيلة، ويمكنها من أداء واجباتها في بناء المجتمع[4]، كما أكدَّ الطهطاوي على ضرورة حصول المرأة على التعليم والعمل.

وبيَّن أنَّ تعليمها يحقق ثلاثة أهداف: الزواج المتجانس، وتربية صالحة للأولاد، وتمكينها من العمل أسوة بالرجل[5]، ووصف الطهطاوي المرأة الجاهلة والعاطلة عن العمل بأنَّها تعيش عيشة الخمول، وأنها "أسيرة مستعبدة استبعاداً معنوياً"[6].

ومن القضايا المهمة التي تناولها الطهطاوي قضية المساواة بين الرجل والمرأة، وجدارة المرأة وإمكانياتها في إحراز مساواة حقيقية مع الرجل في بعض الميادين الهامة، التي كانت في ذلك الوقت حكراً للرجال[7].

---

(1) منيمنة، محمد، 1985م، "دراسة نقدية في فكر الطهطاوي"، الفكر العزبي، عدد 39، القاهرة، ص53.

(2) شكري نجار: "الفكر السياسي عند الطهطاوي"، مصدر سابق، ص467.

(3) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص360.

(4) المصدر السابق، ص393.

(5) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص394-395.

(6) المصدر السابق، ص375.

(7) عمارة، الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، ص337.

وعلى الرغم من إعجاب الطهطاوي بأناقة المرأة الفرنسية وجمالها، وبعض صفاتها الأخلاقية، ولطفها وحسن مسايرتها لضيوفها، إلاَّ أنَّه نظر نظرة تقليدية للمرأة[1]، إذ أكدَّ أنَّها "مخلوقة لملاذ الرجل"[2]، وأنَّها أَعدِّت "لحفظ المصالح المنزلية"[3]، مع أنَّه طالب بتعليمها "وأنْ تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجل على قدر قوّتها"[4].

إنَّ نظرة الطهطاوي للمرأة تأتي من رجل شرقي متمسك بتعاليم دينه الإسلامي والتقاليد الشرقية، وممزوجةً بما رآه في فرنسا، وقد تناول الطهطاوي العادات الاجتماعية السائدة مثل الرقص، كما أشار إلى مكانة المرأة في هذه المجتمعات، وأنَّها موضع احترام الرَّجل وتقديره.

أما الشدياق، فقد كانت المرأة أحد الباعثين اللذين دفعاه إلى تأليف كتابه "الساق على الساق" وبناه عليهما، وهما المرأة واللغة: "وما وقعت عينه على شيء إلاَّ تخيّل المرأة وراءه بقوامها، وكان يرى النساء زينة الأرض، كما تزين النيران البهية قبة السماء"[5].

لقد أضفى الشدياق على المرأة العديد من الصفات، التي ظهرت فيها مبالغة الشدياق لهذه المرأة، فهي: "زخرف الكون، ونعيم الدنيا وزهاها، وغبطة الحياة ومناها، وسرور النفس ومشتهاها"[6].

وذهب الشدياق أبعد من ذلك عندا فضّلها على الرجل في بعض الصفات، والخصال، فقال: "النساء أرقّ طبعاً، وأكرم خلقاً، وأدق فهماً، وألطف تخيّلاً"[7].

وأمَّا عن تعليم المرأة وعملها؛ فإنَّ الشدياق يرى في تعليم المرأة إبعادها عن المكائد واختراع الحيل، وفيه أيضاً تهذيب للأخلاق، وتحسن الإملاء يقول: "فأما

---

(1) يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص118.
(2) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص374.
(3) المصدر السابق، ص374.
(4) المصدر السابق، ج2، ص393.
(5) حسن، أحمد فارس الشدياق، ص158.
(6) الشدياق، الساق على الساق، ص81.
(7) المصدر السابق، ص581.

تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة، فعندي أنَّه محمدة بشرط استعماله على شـــروطه، وهو مطالعة الكتب التي تهذّب الأخلاق، وتحسن الإملاء، فإنَّ المـــرأة إذا اشـــتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكائد، واختراع الحيل"[1].

ويؤكد الشدياق أيضاً أنَّ مطالعة المرأة للكتب يكسبها الفضائل: "فلأنَّ مطالعة الكتب ومعرفة أخبار الناس الغابرة والحاضرة تكسبها الفضائل"[2]، كمـــا أنَّ تعلـــيم المرأة يحميها من مغازلة الرجال ومراودتهم، يقول الشدياق: "إنَّ المرأة إذا كانت قد حصلت من قراءة الكتب معارف تؤهلها إلى المشاركة في الكلام والـــرأي، وعظـــم شأنها، فلم يكن من المحتمل انتهاك حرمتها بالمراودة والمغازلة"[3].

ويؤكد الشدياق أنَّ العلم والتعليم هما نور العقل، ويشبهها بالمـــصباح الـــذي يهتدي به الساري، وإذا كانت المرأة غير قادرة على تحمل المسؤولية، فليست جديرة بحمل مشعل التربية والتنوير، يقول: "...فإذا لم تأتمن المرأة على حمل النور لم يكن لك أنْ تأتمنها على أي نور كان، مخافة أنْ تحرق البيت"[4].

وإذا ما انتقلنا إلى العمل فإنَّ الشدياق يضيف بعداً جديداً إلى ما تحدَّق عنـــه الطهطاوي، فالعمل –على وفق تعبيره– يحمي المرأة، ويعمل على استقلالها وقـــوة شخصيتها، بل إنَّه يصونها عن الرذيلة، ويقربها من الفضيلة، يقول الشدياق: "فـــإنَّ البطالة شر الرذائل، ولاسيما بطالة النساء، فإنَّ فراغ أيديهنَّ عـــن العمـــل يـــشغل ألسنتهنَّ بالأباطيل، وقلوبهنَّ بالأهواء الزائغة، فلا شيء يصون المرأة عن الرذيلـــة، ويدنيها من الفضيلة أكثر من العمل"[5].

---

(1) الشدياق، الساق على الساق، ص426.

(2) الشدياق، كنز الغائب، ج1، ص122.

(3) المصدر السابق، ص124.

(4) محفوظ، عصام، (1988)، حوار مع رواد النهضة العربية، ط1، رياض الـــريس للكتـــب والنـــشر، لنـــدن، ص25.

(5) الشدياق، كنز الرغائب، ج1، ص125.

كما دعا الشدياق إلى سفور المرأة، وأنَّ هذه الدعوة هي ثمار ما رآه وشاهده في أوروبا، فالشدياق يرى أنَّ اجتماع الرجال والنساء لا يخلُّ بشرف المنصب، واعلموا –هداكم الله– أنَّ فرق الآراء في الأديان لا يمنع من الألفة والمخالسة"[1].

وأقرَّ الشدياق أنَّ رقص الرجال والنساء معاً، ما هي إلاَّ عادة قد مشوا عليها[2]، ومن العادات أيضاً التي أشار إليها الشدياق "أنَّ الرجال يبوسون أيدي النساء ووجوه بناتهنَّ، وما يرون في ذلك معرَّة وانحطاط قدر"[3].

ولم يكن فرح أنطون أقل حالاً من الطهطاوي والشدياق، فقد تناول قضية المرأة بإسهاب، ودافع عن حقها في التعليم والعمل، وبيّن دورها الفعَّال في بناء المجتمع، ففي قضية تربية النساء، يرى أنطون أنَّ هذه التربية ناقصة، وأنَّ هذا النقص يقع في أمرين: "عدم وجود مدارس كافية لهنَّ، وعدم إقبالهنَّ على التعليم، والثاني: إصلاح مدارسهنَّ الموجودة"[4].

كما تطرّق أنطون إلى وظيفة المرأة وواجباتها الزوجية، فعن وظيفتها يرى أنطون أن وظيفة المرأة "أنْ تكون زوجة وأمّاً، لهذا خُلقت في هذه الحياة لا لأمر سواه"[5]. وهذه النظرة لأنطون هي نظرة تقليدية شرقية، وأمَّا واجباتها الزوجية، فقد حصرها في أمرين: "الأول تدبير منزلها"[6]، ويطلب أنطون من المرأة أن تعرف أكثر من خادمتها في شؤون منزلها، "والأمر الثاني إرضاء الزوج، ويرى أنطون أنَّه لا يقلّ عن الأول أهمية، ففيه مدار سعادة العائلة[7].

ومن واجباتها الأمومية، فقد أناط بها أنطون ثلاثة وظائف: "تربية أجسام الأولاد، والثاني تربية عقولهم ونفوسهم، والثالث القيام بأودهم"[8].

---

(1) الشدياق، الساق على الساق، ص474.

(2) المصدر السابق، ص455-456.

(3) المصدر السابق، ص415.

(4) أنطون، الجامعة، ج1، سنة 2، ص282.

(5) المصدر السابق، ص288.

(6) المصدر نفسه، ص288.

(7) المصدر نفسه، ص288.

(8) أنطون السابق، ص289.

وتكمن هنا أهمية ودور المرأة، فهي المدرسة الأولى، وهي أساس تربية الأبناء، فهي بالتالي التي تبني المجتمع جنباً إلى جنب مع الرجل، كما تناول أنطون أهمية المرأة من خلال حقها في رئاسة المنزل والعائلة في بعض الأوقات رئاسة عليا، تكون فيها سلطتهنَّ فوق الرجل نفسه"(1).

أمَّا عن تعليم المرأة، فقد طالب أنطون بضرورة تحقيق المعرفة للمرأة، وأنَّ هذه المعرفة شبهها أنطون بالدفّة والربَّان من أجل إيصال المرأة إلى برّ السلام، وهذه المعرفة قصد بها أنطون: "المعرفة الأدبية التي تُرِي المرأة أنَّها إذا لم تكن فاضلة، فإنَّها تكون تعيسة محتقرة مهما كانت جميلة، وكذلك المعرفة بأصول تربية أولادها، وتدبير منزلها، وكذلك المعرفة أيضاً بأخلاق الرجال، لإرضاء رجلها، واجتناب إشراك سيئ الأدب من الرجال، والمعرفة أيضاً هي التي تجلو عن النفس الجهل، وتعلمها كل فضيلة، وتدنيها من أبواب السماء، ويرى أنطون أيضاً أنَّ المعرفة عدوة الظلمة، وصديقة النور، وعدوة التوحش، وصديقة التمدن"(2).

أمَّا عن عمل المرأة، فقد أكَّد أنطون على ضرورة وجوب عمل المرأة، وهذا العمل: "إنَّما هو نعمة وبركة من الله"(3)، وأنَّ العمل هو التحصيل، وهو إنفاذ القوة والتمتع بها(4).

---

(1) أنطون، الجامعة، ج1، سنة 2، ص289.

(2) المصدر السابق، ص292.

(3) المصدر السابق، ص476.

(4) المصدر نفسه، ص476.

الفصل الخامس

الفكر الديني عند فولتير وروّاد النهضة

يتناول هذا الفصل الفكر الديني عند فولتير ومن بعده من روَّاد النهضة، وقد تطرقت لأهم القضايا التي عالجوها وأبدوا آراءهم فيها.

وأولى هذه القضايا؛ قضية الدين، كيف عرَّف فولتير ورواد النهضة الدين؟ أي ماهية الدين في فكرهم، وما الغاية من وجود الدين وأهميته بالنسبة للناس؟

أما القضية الثانية التي تناولها هذا الفصل، فهي نقد الكنيسة ورجال الدين، وهذه المسألة من أهم المسائل التي شغلت فولتير، فقد صبَّ جام غضبه على رجال الدين والكنيسة، وكذلك حال الشدياق وأنطون.

وشكَّلت مسألة نقد ورفض الخرافات والمعتقدات الخاطئة التي انتشرت بين الناس المحور الثالث الذي تطرقنا إليه، ويبدو أنَّ لجهل النَّاس دوراً في انتشارها، ولا ننسى أنَّ رجال الدين أصحاب اليد الطولى في بث الخرافات من أجل إبقاء الناس في حالة من الجهل والتبعية لهم.

كما تناول هذا الفصل مسألة التعصب، فقد حارب المفكرون ومن بعدهم رواد النهضة هذه المسألة، لما تفرزه من شقاقات ونزاعات بين الشعوب، وتثير الفتن والحروب.

وضد التعصب، يأتي التسامح الذي آمن به المفكرون، ومنهم فولتير، ليشكل القضية الخامسة، فالتسامح وسيلة وأداة فعَّالة استعان بها المفكرون ومن بعدهم الرواد لمحاربة التعصب والتخلص منه.

هذه هي القضايا التي تشكل الفكر والفلسفة الدينية، والتي كان لها الأثر الكبير في إيقاظ وتوعية البشر، وسَحْب البساط من تحت أقدام رجال الدين.

1.5 الدين:

شهدت أوروبا في القرن الثامن عشر انعطافاً هاماً، تمثّل في قرب انهيار الدين المسيحي المسيطر عليه من قِبَل رجال الكنيسة، فقد بدأت في إنجلترا بوادر ضعف الكنيسة وانحلالها، وقد عاصر فولتير مرحلة التحول هذه عندما كان منفياً في

إنجلترا، إذ إنَّ الناس في إنجلترا "يتحدون كل شيء في المسيحية باستثناء الإيمان بالله"[1]، وقد شكَّلت هذه الخطوة الهامة التي جعلت الدين والمسيحية حافزاً لفولتير لنقلها إلى فرنسا من أجل نشرها، وبالتالي السير على خطى الإنجليز، فكيف إذن نظر فولتير إلى الدين (أي مفهوم الدين عند فولتير)؟ وعلى ماذا يعتمد هذا الدين؟

الدين عند فولتير:

يرى فولتير أنَّ الدين الشامل هو دين العقل، أو دين الطبيعة البشرية، أو دين القانون الطبيعي[2]، فالمذهب الوحيد الذي يجب إتّباعه هو مذهب الإيمان، والدين الوحيد الذي يجب اعتناقه هو أن يعبد الإنسان الله وأنْ يكون شريفاً[3]، يقول فولتير: "منع الدين الطبيعي آلاف المرات من ارتكاب الجرائم، والنفس الطيبة لا تقوى على ذلك، والنفس الرقيقة تخشاه لأنها تتمثل أمامها إلهاً عادلاً"[4]، ويقول أيضاً "أنَّ الإنسانية قد بدأت بالشرك وانتهت إلى التوحيد بعد أن استنار العقل"[5].

ويؤكد فولتير أيضاً أن الدين المصطنع "يشجع على مظاهر القسوة، كما يشجع على المؤامرات والفتن، وغزو المدن، والنهب والسلب والقتل"[6].

لقد جرَّد فولتير الدين من الخرافات والأساطير، وجرَّده من العقائد المهينة للعقل والطبيعة حتى يصبح ديناً رائعاً، فأهل الفكر دينهم مقتصر على عبادة الله.

ويرى فولتير أن لفظ مسيحي متأخر، ولم يظهر قبل أواخر القرن الأول، وأوائل الثاني، ومعنى هذا أنَّ المسيح لم يترك وراءه ديناً اسمه "المسيحية"، ولم يُسمَّ أنصاره مسيحيين، ويرى فولتير أنَّه لفظ تاريخي محض، يدل على فرقة أو جماعة وليس على دين[7].

---

(1) ديورانت، قصة الحضارة، مجلد 9، ج1، ص167.

(2) حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص100.

(3) سعده، فولتير، ص82.

(4) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 233.

(5) Ibid, p. 350.

(6) حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص111.

(7) حنفي، تراث الإنسانية، مجلد 8، ص76.

وأمَّا المجامع الكنسية، فهي مجموعة من الأخطاء؛ لأنَّها مجرد مجتمعات بشرية، ويرى أيضاً أنَّ تعارض قراراتها لا يدل على ثراء الإيمان[1].

وفي مهاجمته للكهنة، قارن فولتير بين المسيح والكهنة، فالمسيح -في نظر فولتير- "جعل من الخشوع والندامة أم الفضائل"، ولكنَّ البذخ الأبهة يتراءيان في عربات رجال الأكليروس ولباسهم ومواقفهم[2].

ويرى فولتير أيضاً أنَّ المسيح امتدح صفاء القلب، وأطرى سلامة الفكر ولكن الكهنة يقطعون على أنفسهم عهداً بالعفة لا يستطيعون التمسك بها[3].

لقد ابتدع الكهنة فن حل مشاكل الذمة، فهو يسمح بارتكاب كل الجرائم ضمن بعض الشروط، بل يوصي بها في بعض الحالات، ويرى فولتير أيضاً أنَّ الكنيسة قد اخترعت التعصب، وخلقت معه الحروب، وحروب ضد البروتستانت وحروب ضد كل من تسول له نفسه أنْ يكون محمدياً أو يهودياً أو مفكراً حراً[4].

الدين عند الطهطاوي:

أمَّا الطهطاوي، فالذي يُمعِن النظر في تناوله لمسألة الدين، يلحظ فكر رجل مسلم، بعيداً عن المؤثرات الغربية، -وكما مرَّ معنا سابقاً- فالطهطاوي رجل دين أزهري، فقد ذهب مع البعثة بصفته إماماً، وليس طالباً، لذلك لا نجد أي خروج عن المفاهيم والأفكار الإسلامية التي تعلمها في الأزهر.

تحدَّث الطهطاوي عن الدين فعرَّفه بأنه: "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة، باختيارهم المحمود، إلى ما هو خير لهم بالذات"[5]، وقد شرح هذا التعريف بالتفصيل مُدعّماً رأيه بالآيات الكريمة، فقوله "وصنع إلهي" أي أحكام وضعها المولى وشرعها وبيَّنها، وأمَّا السائق؛ أي باعث[6]، وقوله "لذوي العقول"، فيعلق الطهطاوي شارحاً بقوله: "خرج به ما يسوقهم وغيرهم من الحيوانات كالأوضاع الطبيعية التي

---

(1) حنفي، تراث الإنسانية، مجلد 8، ص76.

(2) كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص142.

(3) المصدر نفسه، ص142.

(4) المصدر نفسه، ص142-143.

(5) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص719.

(6) المصدر نفسه، ص719.

تهتدي بها الحيوانات لمنافعها، كنسج العناكب، واتخاذ النحل بيوتا، ومضارها كاجتناب المهاوي والممالك"[1].

وأمَّا القول "باختيارهم"، فقد خرج به الأوضاع الإلهية الاتفاقية، كالحمية والعصبية[2]، وقولنا "المحمود" أي الاحتراز عن الاختيار المذموم، كالانهماك في الدنيا والشهوات، فلا يسمى ديناً[3]، والقول: "إلى ما هو خير لهم بالذات"، كالانهماك في خدمة الله وطاعته ومحبته، فإنَّ ذلك خير ذاتي، يترتب عليه الفوز الأكبر غداً[4].

ويرى الطهطاوي أنَّ التعريف السابق للدين يوجد ما هو أجمع منه وأظهر، ويتجلّى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾[5]، كما بيَّن الطهطاوي ميزات هذا الدين، وأنَّ الله عزّ وجل قد فضلَّ هذه الأمة (الأمة الإسلامية) على سائر الأمم، بما خصَّهم الله به من الإيمان والأحكام الشرعية[6]، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[7].

وبيّن الطهطاوي أنّ الدين ثلاثة: إيمان، إسلام، وإحسان[8]، كما تحدّث عن جملة من أركان الإيمان، منها: "أنَّ الله حيّ"[9]، لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾[10]، وأنّ تعتقد "أنَّ الله عليم بالجزئيات والكليّات"[11]، لقوله تعالى:

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص719.

(2) المصدر نفسه، ص719.

(3) المصدر نفسه، ص719.

(4) المصدر نفسه، ص719.

(5) سورة البيّنة، الآية: 5.

(6) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص719.

(7) سورة آل عمران، الآية: 110.

(8) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص720.

(9) المصدر السابق، ص721.

(10) سورة البقرة، الآية: 255.

(11) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص721.

﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[1]، وأنْ تعتقد "أنَّ الله قادر على كل شيء"[2]، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[3].

كما حَثَّ الطهطاوي على ضرورة الإيمان بالبعث والنشور[4]، والإيمان بالمعجزات التي لا تُحصى[5]، كما لأمور الدين الأخرى مثل: امتثال المأمورات، أي أنْ تتمثل لكل ما أمر الله ورسوله به من فرائض وسنن، وأحكامها والعمل بها من غير تهاون ولا تقصير، واجتناب المنهيات[6].

ويرى الطهطاوي أنَّ الدين ذو وظيفة تربوية سلوكية، والتربية بالمثل الإنسانية العامة تهدف إلى تكوين السلوك الحضاري عند الفرد، ويحدد التعامل بين أفراد المجتمع، يقول الطهطاوي: "تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية التي هي لسلوك الإنسان في نفسه ومع غيره، مادة تحفظية تصونه من الأدناس، وتطهره من الأرجاس؛ لأنَّ الدين يصرف النفوس عن شهواتها"[7].

مما سبق يتضح لنا فكر الطهطاوي الإسلامي النقي، الخالي من الشوائب والمؤثرات الغربية، فهي أفكار رجل على درجة عالية من العلم والثقافة الإسلامية التي تربّى عليها وتعلّمها في الأزهر الشريف.

الدين عند الشدياق:

أما الشدياق، فقد رأى أنَّ خلاصة الدين وجوهره ونتيجته "هي الألفة بين جميع الناس والمحبَّة والمساعدة، وحُسن اليقين بالله تعالى"[8].

وفي موضع آخر يؤكد الشدياق أنَّ الدين "مبني على مكارم الأخلاق وغايته من أوله إلى آخره إبقاء السلم بين النَّاس، وحثّهم على الصلاح والخير"[1]، فجوهر

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 73.

(2) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص721.

(3) سورة البقرة، الآية: 20.

(4) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص725.

(5) المصدر السابق، ص726.

(6) المصدر السابق، ص727.

(7) المصدر السابق، ج1، ص249.

(8) الشدياق، الساق على الساق، ص183.

الدين -في نظر الشدياق- هو الدعوة إلى مكارم الأخلاق[2]، وأنَّ للدين وظيفة اجتماعية تكمن في توحيد المجتمع، وبنائه على أسس سليمة، وإيجاد الألفة والاستقرار بين أفراد المجتمع، كما أن الدين -في رأي الشدياق- متى قام على مكارم الأخلاق، فإنَّه يؤدي إلى الخير والصلاح "فالدين يركز اللحمة في كيان المجتمع، ويجمّل النفوس بالفضائل والمناقب الأثيرة"[3].

الدين عند أنطون:

أمَّا فرح أنطون، فقد آمن بأنَّ الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق[4]، كما رأى أنَّ الغرض من الأديان إنّما هو إقامة الفضيلة والصلاح والوئام بين النَّاس، لا الفساد والجهل والبغض[5]، ومن الأغراض الأخرى للدين تعليم النَّاس عبادة الله تعالى[6].

وللدين -في رأي أنطون- دور تهذيبي، يغرس قيم الخير والصلاح في الإنسان ويحث على الفضيلة، يقول أنطون: "دين الإنسانية كل دين يعزّي الإنسان عن مصائبه في هذه الأرض، ويسهل مصاعب هذه الحياة، ويحثّ الإنسان على الفضيلة، ويعلّمه التجاوز عن الإساءة وصنع الخير حتى مع الأعداء، هو دين الإنسانية سواء كان إسلامياً أو مسيحياً، فهذا الدين هو حاجة من حاجات القلب البشري، وهو يدوم في الأرض ما دام الإنسان إنساناً"[7].

إنَّ فلسفة الدين التي يؤمن بها فولتير، ومن بعده روَّاد النهضة هي: الإيمان بالدين الطبيعي الخالي من الشوائب وشعوذة رجال الدين، المدعم بالعقل والعلم، فالدين والعلم مكملان لبعضهما بعضاً.

---

(1) الشدياق، الساق على الساق، ص184.

(2) الصلح، أحمد فارس الشدياق، ص207.

(3) المصدر نفسه، ص207.

(4) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص244.

(5) المصدر السابق، ص237.

(6) المصدر السابق، ص248.

(7) المصدر السابق، ص274.

كما أنَّ الدين في نظرهم ليس فقط أداء أعمال وواجبات، إنَّما للدين دور وأثر إيجابي على حياة النَّاس، فالدين له دور تربوي يقوم على تهذيب الأخلاق، وإقامة مجتمع يقوم على مبادئ سليمة أساسها المحبَّة والوئام بين البشر، فالدين رسالة سامية غايتها سعادة الناس في الدنيا والآخرة، إذا قام على الأسس التي أمر الله بها، وليست من وضع البشر، بفضل الدين يَعمّ العدل والمساواة، ويصبح الناس أحراراً.

مهاجمة الكنيسة ورجال الدين:

شكَّلت الكنيسة التي كانت تُدار من قِبَل رجال الدين مجالاً خصباً للنقد والهجوم عليها، لما لهذه الفئة من آثار سيئة على المجتمع، إذ إنَّها السبب في انتشار الجهل، ومحاربة العلم، لكي تبقى السلطة في أيديهم، من هنا اتجه المفكرون للوقوف في وجه هذه الفئة، وبيان مساوئهم، والعمل على إبعادهم عن السلطة، فهم أساس البلاء الذي حَلَّ بالمجتمع؛ الجهل، التعصب، الفتن، والحروب، فما هي المآخذ والسلبيات التي وجهّها فولتير، والرواد من بعده؟

رأي فولتير:

تقوم الكنيسة على التسلسل الكهنوتي، البابا، المطارنة، ورؤساء الأديرة، وهؤلاء يأمرون وينهون على أهوائهم، أما صغار الكهنة فلا يملكون سوى حق الارتجاف والطاعة[1]، ويرى فولتير أنَّ المسيح بدوره يستنكر الغنى ويشيد بالفقر، أما البابا والمطارنة ورؤساء الأديرة فينعمون ببحبوحة من العيش، بالمقابل يعيش صغار الكهنة في حياة بائسة ويموتون جوعاً[2].

وينتقد فولتير رجال الدين الذين يَدَّعون أنَّهم وسطاء بين الله والنَّاس، فيضعون قوانين ويحرمون ويحكمون بالموت[3]، كما أنَّ الكنيسة الكاثوليكية كانت وطيلة تاريخها الطويل عاملاً يبثّ الشقاقات والاختلافات الشنيعة[4]، ويرى فولتير أنَّ عدد الأشخاص الذين ذهبوا ضحية الكنيسة بعشرة ملايين على الأقل[5].

---

(1) كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص142.

(2) المصدر نفسه، ص142.

(3) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص46.

(4) كريسون، فولتير، ص87.

(5) كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص143.

ويستعمل فولتير اسم بطرس للدلالة على تاريخ البابوات الذين -كما يقول فولتير- يأكلون لحم الشعب[1]، فكان شعارهم: "اقتلوا كل شيء، وكلوا ممتلكات البشر"[2].

كما ينتقد فولتير سيطرة رجال الدين (البابوات) على الملوك، فهؤلاء يصدرون المناشير والأوامر، ويخلعون الملوك، وذهبوا أكثر من ذلك عندما اشتركوا في مؤامرات لاغتيال الملوك، ونهب أموالهم[3].

وانتقد فولتير أيضاً إرسال الباب لنائبين من أجل جمع الضرائب، فقد عدّوا الشعب حيوانات دون الإنسان مرتبةً، ولذلك كان من البعيد جداً أنْ يشترك العوام في الحكم[4].

وهنا دعا فولتير إلى التخلص من هذه الفئة (رجال الدين)، ورأى أنَّ التخلص منها يحقق السعادة للجنس البشري، يقول فولتير: "أولم يكن من سعادة النوع البشري زوال سلطة هؤلاء اللصوص"[5].

لقد رفض فولتير كل مظاهر رجال الدين المزيّفة من لباس وطقوس، فيرى أنَّ القسيس ليس من لبس ياقة بيضاء أو سوداء، أو من لبس معطفاً طويلاً أو قصيراً، بل هو الأب الروحي، وهو الفقير الذي لا يملك شيئاً لا ذلك الأب الذين يزيد دخله، ويعيش كالملوك[6].

رأي الشدياق:

أمَّا الشدياق، فقد اتخذ نقده لرجال الدين في بلاده طابعاً تهكميّاً، وأول هجوم عليهم اتهامهم بالأنانية، ورغبتهم في ترك الرعية في متاهات الجهل والغباوة، وهم في الوقت نفسه عاجزون عن "المنافسة والمباراة في شيء بين من سبقوهم إلى كل

---

(1) حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص99.

(2) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 340.

(3) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص46.

(4) المصدر نفسه، ص46-47.

(5) المصدر نفسه، ص47.

(6) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 15.

علم وفضل (هيس هيس)، وإنّما همهم أنْ يتعلموا بعض القواعد في اللغتين العربيـــة والسريانية لمجرد العلم بها فقط من دون فائدة"[1].

كما هاجم إسرافهم في الدعوات والولائم، وهم فوق كل ذلك، لا يسمع المرء منهم إلاَّ ما يشين الإنسان في عقله وعرضه، وتهكم على جهلهم باللغة العربية، ولم يستثنِ أحداً[2]، وهذا جلّي في قوله: "زد على ذلك كلّه جهل الجميع إذ لم يكـــن فـــي الدير كلّه من يحسن كتابة رسالة في معنًى من المعاني، حتى رئيسهم لا يستطيع أنْ يكتبَ حرفاً واحداً باللغة العربية"[3].

لقد كان هجوم الشدياق على رجال الدين قاسياً، فالشدياق يرى أنَّ الرهبانيـــة إنَّما هي شكل من أشكال الهروب من البطالة، يقول الشدياق: "إنَّ الرهبانية هي ملجأ من البطالة فكل من كان عطلاً عن علم أو صنعة يقصدها"[4].

ويرى الشدياق أيضاً أنَّ تقشف الرهبان لا جدوى منه في لبنان ومصر، كما أنَّ سيطرة رجال الدين على المجتمع من الأمور التي أثارت استياء الشدياق، فهؤلاء النَّاس يولون هؤلاء القسوس ثقتهم ويطمئنون إليهم، وهم غير جديرين بذلك[5].

كما أسبغ عليهم الشدياق صفات الخبث والنفاق، وكذلك الجهل، فالعلم محرمٌ عليهم كلهم[6]، ونفى أيضاً وجود الصالحين منهم، وحتَّى ملابسهم ولحاهم ما هي إلاَّ تظاهر بالصلاح والتقوى[7].

رأي أنطون:

وقد هاجم أنطون من جهته رجال الدين؛ فهؤلاء يعلّمـــون النَّـــاس الأفكـــار والمبادئ القديمة التي لم تَعُد تصلح في هذا العصر، فهم جامدون يؤمنـــون بثبـــات الحقائق التي لا يجوز مسّها والخوض فيها، فهم إذاً يعطّلون عمل العقل، ويفـــسّرون

---

(1) الشدياق، الساق على الساق: 84.

(2) الضاوي، دراسة في أدب أحمد الشدياق: 46.

(3) الشدياق، الساق على الساق، ص152.

(4) المصدر السابق، ص138.

(5) الضاوي، دراسة في أدب أحمد فارس الشدياق، ص46.

(6) الشدياق، الساق على الساق، ص139.

(7) المصدر نفسه، ص139.

حسب أهوائهم، يقول أنطون: "فإنكم تعلّمون مبادئ وقواعد قديمة لم تعد العقول تقبلها في عصر كهذا العصر، وتطلبون تدبير الحاضر بالماضي، وتقولون إنَّ النَّاس لا يمكنهم فهم الكتب إلاَّ بواسطتكم، ولذلك تفسّرونها وتضعون رأيكم في هذا التفسير في موضع الحقيقة الثابتة التي لا يجوز مسّها، بدل أنْ تتركوا الناس يفهمونها كما تسوقهم فطرتهم"[1].

وينتقد أنطون رجال الدين الذين نصّبوا أنفسهم وسطاء بين الله والنَّاس، فإنَّ ذلك أدّى إلى كبت حريتهم الدينية[2]، ويؤكد أنطون أنَّ إجبار رجال الدين الناس على حياتهم وكتبهم، يؤدي إلى جَرّ النَّاس إلى الكفر، يقول أنطون: "...فدعونا ولا تقفوا بيننا وبين الله، لتجبرونا على أن نفهم حياتنا وكتبنا وإلهنا ومصالحنا كما تريدون أنتم، فإنَّ ذلك الضغط يجرنا إلى الكفر بكل شيء"[3].

ولم يكتفِ رجال الدين بمحاربة النَّاس، ولكنَّهم يحاربون أنفسهم بعضهم بعضاً، وهم سبب الحروب التي تنشأ بين الأديان، يقول أنطون: "فإنَّكم لا تنفكون عن محاربة بعضكم بعضاً، فهذا المذهب يكفر ذاك، وذلك هذا... والأقبح بين ذلك الحرب بين الأديان، أي بين دين ودين، لا بين مذهب ومذهب فقط"[4].

ويحمّل أنطون أيضاً رجال الدين مسؤولية تكدير الإخاء بين البشر، وإثارة التعصّب في نفوس أهل السذاجة، فهم ينادون دائماً "إنَّ دين أولئك باطل لاحتوائه على كذا وكذا"[5].

وذهب أنطون أبعد من ذلك، فقد رأى أنَّ تكفير النَّاس بعضهم بعضاً، سيؤدي في النهاية إلى هدم جميع الأديان على السواء[6].

---

(1) أنطون، الأعمال الروائية، ص78.

(2) المصدر السابق، ص79.

(3) المصدر نفسه، ص79.

(4) المصدر نفسه، ص79.

(5) المصدر نفسه، ص79.

(6) المصدر نفسه، ص79.

ويؤمن أنطون بسلب من يعيش في الدير، إذ إنَّهم يتنازلون عن أشرف وأثمن ما لدى الإنسان من حرية شخصية، فتصبح هذه الحريَّة آلة في يد الرئيس، لا إرادة لها، ولا قوة[1].

ولم يقفْ أنطون عند نقد رجال الدين فحسب، بل أخذ يرشدهم ويوجّههم، فهو يطلب من رجال الدين التساهل والاعتدال، وترك الصراع والنزاع، ويجب عليهم (أي رجال الدين) "أنْ يكونوا هادئين ومخلصين مقنعين ومقتنعين"[2].

كما يطلب أنطون من رجال الدين صرف هممهم إلى خدمة الشعب خدمة حقيقية، ويتم ذلك بإنارة عقول أبنائه –دون السيطرة عليها–، ويطلب أيضاً مساعدتهم في حياتهم، وتعزيتهم في مصائبهم، ويكون ذلك بالعقل لا بالقول فقط[3].

ويرى أنطون أنَّ على رجال الدين أنْ يحملوا لواء الفقر والرفق والمحبة والإيثار والزهد، لا لواء البذخ في صفوف الحكام والكبراء وأصحاب الأعمال، وذلك –في نظر أنطون– سيؤدي إلى أنْ يخونوا وظيفتهم وينقضون مبادئهم[4].

3.5 الخرافات والمعتقدات:

انتشرت الخرافات والخزعبلات الخاطئة في أرجاء المعمورة، ولعلَّ السبب في ذلك يعود إلى تحييد العقل، الأمر الذي أدّى إلى تفشي الجهل بين النَّاس، وانحطاط المجتمع، وكان لرجال الدين دور كبير في نشر الأوهام والخرافات التي أدّت إلى ظهور التعصب والنزاعات في المجتمع، من هنا كان لا بُدَّ للمفكرين ومن بعدهم الرّواد أنْ يحاربوا ويدحضوا هذه المعتقدات بالعقل والبراهين والإقناع.

---

(1) أنطون، الأعمال الروائية، ص98.

(2) المصدر السابق، ص79.

(3) المصدر السابق، ص80.

(4) المصدر نفسه، ص80.

رأي فولتير:

يرى فولتير أنَّ معظم العقائد في الأديان هي نسيج من الأساطير، ووضع من الجماعات الدينية الأولى، وينطبق ذلك على المسيحية، وعلى الديانات الأخرى على السواء[1].

فعقيدة التثليث لا توجد في الأناجيل، فضلاً عن أنَّها تستعصي على الفهم، وأنَّ القول بثلاثة أشخاص، وجوهر إلهي واحد هو إدخال خطأ شنيع في دين المسيح، وترويج للشرك[2].

لقد هاجم مظاهر الخرافة، وجعلها أصلاً من أصول التدين عند العامة، وقد شبَّه فولتير مَنْ يعتقد بالخرافة بالنسبة للمحتال كمثل العبد الطاغية[3]، كما أنَّ الذي يصدّق بالخرافة يحكمه التعصّب[4]، وأمَّا عن نشأة الخرافة فيرى فولتير "أنها نشأت في الوثنية التي تبنّتها اليهودية، ثم دخلت الكنيسة في بعض العصور الأولى"[5].

لقد ناقض رجال الدين (آباء الكنيسة) أنفسهم عندما اعتقد حكمهم بلا استثناء بقوة السحر وآمنوا به، على الرغم من إدانة الكنيسة للسحر[6].

لقد آمن فولتير بوجود الخرافة في كل مكان[7]، وربط بين الخرافة والتعصب، ويرى فولتير أنَّه: "كلّما قلّت الخرافة قلَّ التعصب، وكلّما قلَّ التعصب قلَّ الشقاء"[8]، وهذا يعني أنَّ الخرافة مقرونةً بالتعصب، فكل واحد منهما يتكّئ على الآخر ويثبته.

أمَّا التعصب فيرى فولتير أنَّه يُقاد بواسطة المحتالين الأوغاد الذين يضعون الخناجرَ في أيديهم[9]، أي أنَّ هذا التعصب يؤدي إلى الجريمة واضطراب المجتمع

---

(1) حنفي، تراث الإنسانية، مجلد 8، ص71.

(2) المصدر السابق، ص71.

(3) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 383.

(4) Ibid, p.383.

(5) Ibid, p.383.

(6) Ibid, p.383.

(7) Ibid, p.384.

(8) Ibid, p. 385.

(9) Ibid, p.203.

ويرى فولتير أيضاً: "أنَّ التعصب لا ينسجم مع الهدوء والاستقراء"[1]، ويعرَّف فولتير التعصب: "مجال بالرجل الذي يتمتع بالتصوف وبالرؤية البصرية الذي يأخذ بالأحلام على أنَّها حقيقة، كما يأخذ خياله على أنَّه نبوءة"[2].

كما عَدَّ فولتير التعصب آفة تصيب العقل والتفكير[3]، وهذا يعني أنَّها تؤدي إلى الجهل، وتعطيل عقل الإنسان في الاعتقاد وفي الإيمان، ويجعل من هذا الإنسان عبداً للأديان والمعتقدات الأخرى، وعلى هذا فإنَّ فولتير يرى أنَّ الدين الوحيد في العالم "هو الدين الذي لا يتلطّخ ويختلط بالتعصب"[4].

من هنا يتضح لنا أنَّ الخرافة والتعصب تتعارضان مع العقل والفكر السليم، ويشكلان شوائب تلوث الدين وتعيقانه، وهما أحد الأسباب الرئيسية في جهل المجتمع وتأخره واضطرابه، لذلك جاءت دعوة فولتير إلى التسامح من أجل نبذ التعصب ومحاربته، فقد اعتبر فولتير "أنَّ التسامح هو قوام الإنسانية"[5]، لذلك طلب من البشريّة أنْ تسامح بعضها بعضاً، وأن يتجاوزوا عن أخطاء بعضهم، كما أنَّ التسامح –في نظر فولتير– "هو أول قانون للطبيعة"[6].

ويبدو أنَّ ما يطلبه فولتير من التسامح، هو التعايش السلمي بين الأديان، كما يرى أنَّ جميع البشر الذين يؤمنون بالله هم أخوة، فمن خلال هذا التعايش وهذه الأخوّة يستطيع الإنسان أن يمارس الشعائر الدينية بكل حرية، وإذا مارس الإنسان شعائره الدينية بحرية تامة؛ فإنَّ ذلك يؤدي إلى التخلي والابتعاد عن آفة التعصّب، فهو "يدعو إلى عدم الإساءة إلى أحد بسبب دينه، وعلى هذا عَدٍّ جميع الذين يؤمنون بالله أخوة"[7]، كما عَدَّ فولتير التسامح دواءً للشقاق الذي يصيب الجنس البشري،

---

(1) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.203.

(2) Ibid, p.201-202.

(3) Ibid, p.202.

(4) Ibid, p.203.

(5) Ibid, p.387.

(6) Ibid, p.387.

(7) فولتير، الرسائل الفلسفية، ص27.

يقول فولتير: "وهو دواء لأكبر شر يصيب الجنس البشري، وهذا الشر هو الشقاق"[1].

ومن المواقف التي تدل على تنديد فولتير بالتعصب ودعوته إلى التسامح، عندما "خاض معركة عنيفة مع رجال الدين حول رجل يدعى "كالاس" وهذا الرجل من البروتستانت الفرنسيين، وقد حكم عليه بالإعدام، ونُفذّ فيه الحكم لأنَّه اتهم ظلماً بقتل ابنه ليمنعه من اعتناق الكاثوليكية"[2]، إذ قُطّعت أطرافه وهو حي في ساحة عامة، ثم أُحرق في النار[3].

لقد أقام فولتير الدنيا وأقعدها بسبب هذه الحادثة "فقد شَنَّ حملة شديدة على القضاة والحكام والكنيسة، وقد تمكَّن من إقناع الأوساط الاجتماعية في أوروبا ببراءة هذا الشخص"[4].

رأي الطهطاوي:

أمَّا التَّعصب الديني فقد رفضه الطهطاوي، فالإكراه على ترك عقيدة والتحوّل إلى أخرى يتناقض مع حق الإنسان في الحرية[5]، وأن هذا الإكراه يؤدي إلى النفاق، يقول الطهطاوي: "إنَّ الملوك إذا تعصبّوا لدينهم، وتداخلوا في قضايا الأديان، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم، فإنَّهم يحملون رعاياهم على النفاق، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته، وينزعون الحرية منه"[6].

ويبدو رفضه للتعصب من خلال تناوله لقضية أهل الذّمة، ويرى الطهطاوي أنَّ هذه القضية تقوم على أساسين: حرية القعيدة، وضرورة التعامل بين كل أبناء الوطن في إطار المساواة، وسيادة القانون[7].

---

(1) Voltaire, Philosophical Dictionary, p. 387.

(2) عوض، أقنعة أوروبية، ص155.

(3) حاتم، مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص243.

(4) المصدر نفسه، ص243.

(5) حجازي، "أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي"، مصدر سابق، ص242.

(6) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، 556-557.

(7) نجار، "الفكر السياسي عند الطهطاوي"، مصدر سابق، ص468.

إنَّ نظرة الطهطاوي إلى أهل الذمّة التي تقوم على أساس المساواة في الحقوق والواجبات الوطنية، تُعدّ من الفكر المتطور في ذلك الوقت، فهذه الدعوة تحمل بداخلها بُعداً دينياً يتمثل في معاملة أبناء الوطن بالتساوي بعيداً عن الدين، ومنها أيضاً بُعداً دينياً يتمثل في نبذ العصبية، ودعوة للانفتاح داخل الوطن وانصهار أهل الذمة داخل المجتمع المسلم.

رأي الشدياق:

الشدياق بدوره يُعدّ من أسبق من نادوا في العالم العربي بحق الإنسان في حرية العقيدة الدينية، ومن أشدهم حملة على التعصب الديني[(1)]، يقول الشدياق: "ولكن أجرني من هؤلاء الصعافيق فإنَّهم كالأسود الضارية، لا تأخذهم في خلق الله رأفة ولا شفقة،... وقد نبذوا وراء ظهورهم خلاصة الدين وجوهره ونتيجته، وهي الألفة بين جميع النَّاس والمحبة والمساعدة وحسن اليقين بالله تعالى"[(2)].

رأي أنطون:

أما فرح أنطون فقد آمن بحرية الإنسان في اعتقاد ما يشاء[(3)]، ومهاجماً السلطة الدينية التي تعتقد "اعتقاداً ما وراءه ريب أنَّ الحقيقة في يدها، وأنَّ قواعد وتعاليم هذه السلطة هي الحق الأبدي الذي لا يُداخله أقلَّ شك، وما عداه فكر وضلال"[(4)].

وفي هجومه على الخرافات والمعتقدات أكدَّ أنطون أنَّه يستهدف الأوهام والخزعبلات التي غرسها رجال الدين في المجتمع، وليست هدم الدين كما اتهموه، وأكبر هذه الأوهام والخرافات هي ادعاؤهم الوساطة بين الله والعباد، يقول أنطون: "معاذ الله أنْ نروم هدم الدين كما تفترون علينا، وإنَّما نروم هدم الأوهام والخزعبلات في الدين... وأول هذه الخزعبلات قولكم أنَّ الإنسان لا يمكن أنْ يعبد

---

(1) الضاوي، دراسة في أدب أحمد الشدياق، ص48.

(2) الشدياق، الساق على الساق، ص183.

(3) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص248.

(4) المصدر السابق، ص244.

الله، ولا أن يفهم الكتب الدينية إلاَّ بواسطة كاهن أو شيخ، وبذلك تضعون أنفسكم بين الله وبين عباده، ورفعاً لشأنكم، وطلباً للفائدة لكم"[1].

لقد دعا رواد النهضة إلى التسامح ونبذ التعصّب، فالطهطاوي تظهر دعوته إلى التسامح من خلال الحديث عن المخالطة بين أبناء الشعوب المختلفة، فيرى الطهطاوي أنَّ "المخالطة مغناطيس المنافع... وتؤدي إلى المحبة الوطنية، التي تؤدي بدورها إلى اجتماع القلوب"[2].

كما أجاز الطهطاوي مخالطة أهل الكتاب، ومعاملتهم ومعاشرتهم، ويرفض تغيير مذاهبهم، وتبديل عقائدهم الدينية بالإكراه؛ فالإكراه -في نظر الطهطاوي- ينتج عنه النفاق، وإظهار خلاف ما في الباطن[3].

وأشاد الطهطاوي بحكام مصر القدامى الذين عملوا على إباحة عقائد أهلها، مراعين العدالة في ذلك[4]، وفي هذا السياق يرى الطهطاوي أنَّ مراعاة الأهالي، وإباحة تمسكهم بعقائدهم، وعدم منعهم حسب الإمكان مما لا يستطيعون مفارقته من مألوفاتهم المأذونة، والمحافظة على إرضاء خواطرهم أقوى شيء من حفظ البلاد، وراحة العباد، وتوسيع دائرة المنافع العمومية[5]، فالتسامح إذن يحقق الاستقرار للمجتمع، ويساعد على توسيع دائرة التمدن للوطن.

أمَّا الشدياق فالتسامح عنده يأتي من خلاصة الدين، فهو أصل الدين، ولا يقوم الدين إلاَّ به، فجوهر الدين يراه الشدياق في الألفة بين الناس والمحبة والمساعدة[6]، كما أنَّ غاية الدين هي إبقاء السلم بين النَّاس[7].

---

(1) أنطون، الأعمال الروائية، ص73.

(2) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص398.

(3) المصدر السابق، ص556.

(4) المصدر السابق، ص398.

(5) المصدر السابق، ص399.

(6) الشدياق، الساق على الساق، ص183.

(7) المصدر السابق، ص184.

كما جاءت دعوة الشدياق إلى التسامح من خلال نقده لرجال الدين الذين كانوا سبباً في وفاة شقيقه (أسعد)، ويؤكد الشدياق أنَّ المسيح وبقية الرسل كانوا حريصين على الدعوة إلى الأمر بالبرّ والدّعة والسلم والإناة والحكم[1].

وأمَّا أنطون فقد دعا إلى التسامح مستعيناً بمفهومين عبَّر من خلالهما عن فكره في مسألة التسامح، وهما: الإخاء والتساهل؛ فالإخاء كلمة مقدَّسة ولفظها عظيم، ويذكر الإنسانية كلها بأنَّها عائلة واحدة، كما أنَّ البشر وإنْ اختلفت بلادهم ومذاهبهم وألوانهم، فإنَّهم إخوان في الإنسانية[2].

ويؤمن أنطون بأنَّ الإخاء يزيل مفاهيم الوطن والوطنية والوطني، وستنصهر الشعوب مع بعضها بعضاً، كما أنَّ الحدود بين الأوطان ستزال وبدل التناحر والعداء تتعانق البشرية بفضل الإخاء[3].

وأمَّا التساهل، فيراه أنطون أساسَ المدنية، ونظر إلى الإنسان من حيث هو إنسان بعيداً عن دينه ومذهبه، وأنَّه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتَّى رئاسة الأمّة نفسها[4]، ومن حق هذا الإنسان أيضاً أنْ يعتقد ما يشاء، وهذه دعوة متقدمة في ذلك العصر، وهي دعوة صريحة من أنطون من أجل فصل الدين عن الدولة حتَّى يتحقق التسامح بين البشر، فالدين -كما يراه أنطون- "لا يطيق التساهل خوفاً على نفسه"[5]، وهي أيضاً دعوة من أنطون من أجل فصل الدين عن العلم "إنَّ العلم يدافع عن حق الإنسان المجرد كل دفاع"[6].

ويبدو لنا أنَّ نظرة أنطون إلى الإخاء والتساهل، هي نظرة إنسانية شمولية، فهذه الدعوة بعيدة عن الأفكار السياسية والقوية، وخالية من التعصب لمذهب ما، فهي دعوة للألفة والتّحاب بين الناس، وبين المذاهب والأديان، وفيه أيضاً دعوة

---

(1) الشدياق، الساق على الساق، ص187.

(2) أنطون، الجامعة، ج1، سنة 3، ص80.

(3) المصدر السابق، ص80.

(4) أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص243.

(5) المصدر نفسه، ص243.

(6) المصدر نفسه، ص243.

للانفتاح على الآخرين واستيعابهم، ومحاولة منه للتقريب بين الأمم، وانتزاع الشر من نفوسهم.

4.5 الخاتمة:

في نهاية هذه الدراسة خرج الباحث بالنتائج التالية:

1. وجود اتصال غير مباشر بين المفكر الفرنسي فولتير من جهة، وبيَّن روّاد النهضة –قيد الدراسة–: رفاعة الطهطاوي، وأحمد الشدياق، وفرح أنطون، وأنَّ هذا الاتصال جرى من خلال قراءة رواد النهضة لمؤلفات فولتير والتأثر بأفكاره، وقد أشاروا بذلك في مؤلفاتهم.
2. دعا رواد النهضة إلى إقامة نظام حكم جمهوري، ليكون أساس الحكم، أي أنْ يتم اختيار الحاكم بواسطة الشعب، فهي دعوة منهم لإقامة أسس الديمقراطية، فالحكم يكون للشعب من خلال المجالس النيابية.
3. الدعوة إلى سيادة القانون في الدولة، حتَّى الحاكم عليه الخضوع للأنظمة والقوانين التي تلزمه الاستعانة بالشورى، فلا ينفرد الحاكم باتخاذ القرارات.
4. الدعوة إلى تحقيق المساواة بين أبناء الوطن بعيداً عن المعتقد والجنس، فهذه المساواة –كما يراها الرّواد– من شأنها تقوية الروابط بين أبناء الوطن وبالتالي تحقيق المنافع للجميع.
5. الدعوة إلى تحقيق الحرية بأنواعها المختلفة: الدينية، والسياسية، وحرية التعبير والتفكير، شريطة ألاَّ تكون هذه الحرية مفرطة، وإذا تحققت الحرية، فإنَّها تؤدي إلى إطلاق الطاقات الموجودة في المجتمع والاستفادة منها في تقدم وتطور المجتمع.
6. الدعوة إلى إقامة دستور مدني، والاستفادة من ثورة أوروبا التشريعية التي تشكل مصدراً آخر للتشريع من أجل مراعاة ظروف الحياة والتطور الذي يستدعي ذلك، فالدستور يعين على إقامة الحرية والمساواة والعدل بين أبناء الوطن، كما يعين على استقرار الوطن ورخائه.

7. دعا روّاد النهضة إلى إقامة الدولة على أساس المؤسسات، وإشراك جميع أبناء الوطن في هذه العملية، بغض النظر عن الدين والجنس.
8. دعا روّاد النهضة إلى الفصل بين السلطتين (الدينية والمدنية)، وحصر سلطة رجال الدين في دور العبادة.
9. دعا الروّاد إلى تحقيق العدل والأمن للمجتمع، وهما من واجبات الحكومة تجاه الشعب، ويأتي هذا العدل من خلال التكافل الاجتماعي بين طبقات المجتمع، فبالعدل تتحقق فرص التساوي بين أبناء المجتمع.
10. دعا روّاد النهضة إلى التحلي بالأخلاق الحميدة والفضائل، وعندما يتحلى المجتمع بهذه الأخلاق، يصبح مجتمعاً متماسكاً قوياً.
11. الدعوة إلى الانفتاح والاتصال مع الغرب، من أجل جلب التمدن من الدول المتقدمة والاستفادة مما عندهم، لأنَّ التمدن من شأنه تحقيق التقدم في كافة الميادين.
12. رفض روّاد النهضة وجود المجتمع الطبقي، فوجود الغني والفقير، وعدم إزالة وصهر الفوارق، من شأنه إيجاد الفرقة والنزاع والتفكك في المجتمع.
13. الدعوة إلى خلق روح التنافس بين أبناء المجتمع، وبالتالي تأتي المفاضلة والتمايز فيما بينهم على أساس الكفاءة، لا على أساس العرق والمعتقد والجنس وهذا بدوره يعزز مبادئ وقيم الوطنية.
14. وقوف روّاد النهضة موقف المدافع عن المرأة، ومطالبين بحقوقها، وأهم هذه الحقوق حق التعليم والعمل، والتأكيد على دورها الفعَّال في تربية الأبناء وبناء المجتمع، وقد خصص الروّاد بعض مؤلفاتهم لقضايا المرأة.
15. رأى روّاد النهضة في التسامح أفضل الطرق والوسائل لنبذ التعصب الديني والتخلص من أسباب الفرقة والخلافات التي تؤدي إلى إثارة الفتن والحروب، والتنازع بين الأديان.

المراجع

أ. المراجع العربية:

أبو الخشب، إبراهيم، (1976م) ، **تاريخ الأدب العربي في العصر الحاضر**، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.

أبو حمدان، سمير، (1992م)، **رفاعة رافع الطهطاوي، رائد التحديث الأوروبي في مصر**، (د.ط)، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان.

أبو حمدان، سمير، (1992م)، **فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني**، (د.ط)، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان.

أبو شبكة، إلياس، (1943م)، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، (د.ط)، منشورات دار المكشوف، بيروت، لبنان.

الأصبحي، أحمد، (2000م)، **تطور الفكر السياسي، رواده، اتجاهاته، إشكالياته**، ج2، ط1، دار البشير، عمَّان، الأردن.

أنطون، فرح، (1899-1907م)، "الحرية والمساواة والإخاء"، **مجلة الجامعة**، مجلة اجتماعية علمية تهذيبية تاريخية، الإسكندرية -نيويورك.

أنطون، فرح، (1899-1907م)، "التفاضل والمساواة بين الناس"، **مجلة الجامعة**، مجلة اجتماعية علمية تهذيبية تاريخية، الإسكندرية -نيويورك.

أنطون، فرح، (1899-1907م)، "الكاتب الشرقي وحاجتها الجديدة"، **مجلة الجامعة**، مجلة اجتماعية علمية تهذيبية تاريخية، الإسكندرية -نيويورك.

أنطون، فرح، (1899-1907م)، "المدارس والأخلاق"، **مجلة الجامعة**، مجلة اجتماعية علمية تهذيبية تاريخية، الإسكندرية -نيويورك.

أنطون، فرح، (1899-1907م)، "تربية البنات"، **مجلة الجامعة**، مجلة اجتماعية علمية تهذيبية تاريخية، الإسكندرية -نيويورك.

أنطون، فرح، (1979م)، **المؤلفات الروائية**، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

أنطون، فرح، (1988م)، **ابن رشد وفلسفته**، تقديم: طيب تيزيني، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان.

بركات، سليم، (1994م)، **دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ج1، (د.ط)، منشورات جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

بركات،سليم، (1982م)، **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**، رسالة دكتوارة غير منشورة قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

البطريق، عبد الحميد؛ ونوار، عبد العزيز، (1974م)، **التاريخ الأوروبي الحديث – من عصر النهضة حتى مؤتمر فينا–**، (د.ط)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

بيرلين، إيسايا، (1980م)، **عصر التنوير، فلاسفة القرن الثامن عشر**، ترجمة: فؤاد شعبان، (د.ط)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.

تراث الإنسانية، (د.ت)، **سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية**، المجلد الثامن، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر.

توشار، جان، (1984م)، **تاريخ الأفكار السياسية**، ج2، ترجمة: ناجي الدراوشة، (د.ط)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.

تيجم، فان، (د.ت)، الأدب المقارن، (د.ط)، **دار الفكر العربي**، القاهرة، مصر.

جبر، رجاء عبد المنعم، (1988م)، **تاريخ الأدب المقارن– المبادلات الأدبية بين الأمم**، (د.ط)، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر.

جبر، هيام، (1992م)، **إشكالية النهضة عند محمد عبده وفرح أنطون**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمَّان، الأردن.

الجبرتي، عبد الرحمن، (1998م)، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن، (د.ط)، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

جبري، شفيق، (1987م)، **أحمد فارس الشدياق**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

الجزاز، محمد، (2004م)، **ثورة العقل تغير واقع الكيان العربي**، ط1، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، القاهرة، مصر.

الجمل، شوقي عطا الله؛ وإبراهيم، عبد الله عبد الرزاق، (2000م)، **تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة**، (د.ط)، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، مصر.

حاتم، عماد، (1979م)، **مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية**، (د.ط)، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس.

حجازي، محمود، (1937م)، "أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي"، **مجلة عالم الفكر**، عدد 1، مجلد 4، القاهرة، مصر، ص201-272.

حسن، محمد عبد الغني، (د.ت)، **أحمد فارس الشدياق**، (د.ط)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر.

حسين، طه، (1947م)، "رسائل لفولتير"، **مجلة الكاتب المصري**، مجلد 6، القاهرة، مصر، ص437-449.

حطيط، كاظم، (1987م)، **أعلام ورواد في الأدب العربي**، ط1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان.

حنفي، حسن، (1982م)، **قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر**، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

حوراني، ألبرت، (1977م)، **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939م)**، ط4، دار النهار، بيروت، لبنان.

خوري، رئيف، (1993م)، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، ط3، دار المكشوف، بيروت، لبنان.

الدسوقي، عمر، (1973م)، **في الأدب الحديث**، مجلد1، ط8، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

ديورانت، ول وياريل، (1992م)، **قصة الحضارة**، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان.

رضوان، أحمد، (1990م)، **مدخل إلى الدرس الأدبي المقارن**، ط1، دار اللوم العربية، بيروت، لبنان.

زيدان، جرجي، (د.ت)، **تاريخ آداب اللغة العربية**، تقديم: شوقي ضيف، (د.ط)، دار الهلال، القاهرة، مصر.

السعافين، إبراهيم، (1981م)، **مدرسة الإحياء والتراث**، ط1، دار الأندلس، بيروت، لبنان.

السعافين، إبراهيم، (1987م)، **تطور الرواية العربية في بلاد الشام (1870-1967م)**، ط2، دار المناهل، بيروت، لبنان.

سعده، سليم، (1948م)، **فولتير**، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، مصر.

سعيد، إدوارد، (1995م)، **الاستشراق**، ط4، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان.

الشدياق، أحمد فارس، (1870م)، **كنز الرغائب في منتخبات الجوائب**، ط1، مطبعة الجوائب، الأستانة، تركيا.

الشدياق، أحمد فارس، (د.ت)، **الساق على الساق في ما هو الفارياق**، (د.ط)، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

الشدياق، أحمد فارس، (د.ت)، **الواسطة إلى معرفة أحوال مالطة (و) كشف المخبأ عن فنون أوروبا**، باعتناء يوسف خوري، (د.ط)، دار الكتب، بيروت، لبنان.

شريفي، عبد الواحد، (1998م)، "فولتير أديباً"، **مجلة الآداب الأجنبية**، ،العدد96، دمشق، سوريا، ص76-89.

الشّيال، جمال الدين، (1970م)، **رفاعة رافع الطهطاوي**، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر.

الشيخ، خليل؛ والبكار، يوسف، (1996م)، **الأدب المقارن**، ط1، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، الأردن.

الصلح، عماد، (1980م)، **أحمد فارس الشدياق**، (د.ط)، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان.

الضاوي، "أحمد عرفات"، (1994م)، **دراسة في أدب أحمد فارس الشدياق وصورة الغرب فيه**، ط1، وزارة الثقافة، عمان، الأردن.

الطهطاوي، رفاعة، (1973م)، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

عبد الباقي، زيدان، (1981م)، **التفكير الاجتماعي، نشأته وتطوره**، ط3، مكتبة غريب، القاهرة، مصر.

عبد الحليم، أسامة محمد، (2003م)، **فرح أنطون وأثره في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط1، بولاق للنشر، عمان، الأردن.

عبود، مارون، (1979م)، **مؤلفات مارون عبود، المجموعة الكاملة**، مجلد 2، ط3، دار مارون عبود، بيروت، لبنان.

عطا الله، رشيد يوسف، (1985م)، **تاريخ الآداب العربية**، مجلد2، ط1، تحقيق: علي نجيب عطوي، مؤسسة عزل الدين، بيروت، لبنان.

عمارة، محمد، (1984م)، **الطهطاوي- رائد التنوير في العصر الحديث**، ط1، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر.

عمايرة، إسماعيل، (1992م)، **المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية**، ط2، دار حنين، عمان، الأردن.

عمر، عمر عبد العزيز، (1992م)، **دراسات في التاريخ الأوروبي والأمريكي الحديث**، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.

عواص، عبد الوهاب، (1945م)، "صور من المرأة في قصص فولتير"، **مجلة الكاتب المصري**، العدد 3، مجلد 1، القاهرة، مصر، ص289-307.

عوض، لويس، (1966م)، **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، الفكر السياسي والاجتماعي**، ط2، دار المعرفة، القاهرة، مصر.

عوض، لويس، (1986م)، **أقنعة أوروبية**، ط1، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان.

غروتويزن، برنار، (1982م)، **فلسفة الثورة الفرنسية**، ترجمة: عيسى عصفور، ط1، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، بيروت-باريس، لبنان-فرنسا.

الفاخوري، حنا، (1985م)، **الموجز في الأدب العربي وتاريخه**، ج4، ص1، دار الجيل، بيروت، لبنان.

فولتير، (1959م)، **الرسائل الفلسفية**، ترجمة: عادل زعيتر، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، مصر.

فولتير، (1977م)، **صادق (زاديج)**، ترجمة: طه حسين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

فولتير، (1986م)، **خمس قصص فلسفية**، ترجمة: نديم خشفة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا.

فولتير، (1998م)، **كانديد**، ترجمة: الطيب بن رجب، (د.ط)، دار الجنوب للنشر، تونس.

فولتير،(1849م) ، **الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر**، ترجمة: أحمد محمد عبيد الطهطاوي، د.ط، دار الطباعة، القاهرة، مصر.

فينيلون، (2002م)، **مواقع الأفلاك في وقائع تليمانك**، ترجمة: رفاعة الطهطاوي، (د.ط)، مطبعة دار الكتب والوقائع المصرية، القاهرة، مصر.

الفيومي، محمد إبراهيم، (1993م)، **الاستشراق رسالة استعمار**، (د.ط)، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

كارليل؛ وهيبريت، (د.ت)، **الثورة الفرنسية**، (د.ط)، دار المستقبل ومؤسسة المعارف للطباعة، الإسكندرية-بيروت، مصر-لبنان.

كبر، محمود محمد، (1995م)، **المثقفون في مصر**، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.

كحالة، عمر رضا، (1993م)، **معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

كريسون، أندريه، (1984م)، **فولتير- حياته، آثاره، فلسفته**، ترجمة: صباح محي الدين، ط2، منشورات عويدات، بيروت-باريس، لبنان، فرنسا.

كنفاني، غسان، (1972م)، **في الأدب المقارن-دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي**، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

الكيالي، سامي، (1969م)، **الأدب والقومية في سورية**، (د.ط)، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية.

لوقا، أنور، (2002م)، "رفاعة الطهطاوي يربي علي وأسرته بترجمة فولتير مؤرخاً"، **مجلة الألسن للترجمة**، القاهرة، مصر، ص81-84.

ليفين، ز.أ، (1997م)، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام**، ترجمة: بشير السباعي، ط2، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

المؤمن، مكي، (1981م)، **من طلائع يقظة الأمة العربية**، (د.ط)، دار الرشيد، بغداد، العراق.

مجموعة مؤلفين، (2002م)، **تاريخ الآداب الأوروبية**، ج3، ترجمة: صياح الجهيم، (د.ط)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.

محافظة، علي، (1983م)، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، (د.ط)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

محفوظ، عصام، (1988م)، **حوار مع رواد النهضة العربية**، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، إنجلترا.

المطوي، محمد، (1989م)، **أحمد فارس الشدياق**، (د.ط)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

المناصرة، حسين، (1994م)، **فرح أنطون-روائياً ومسرحياً**، ط1، دار الكرمل، عمان، الأردن.

مناهل الأدب العربي، (1950م)، **فرح أنطون، أدبه، مقتطفات من آثاره**، تقديم: بطرس بتساني، (د.ط)، مكتبة صادر، بيروت، لبنان.

منيمنة، محمد جميل، (1985م)، "دراسة نقدية في فكر الطهطاوي"، **مجلة الفكر العربي**، العدد 39، القاهرة، مصر، ص31-57.

النجار، حسين فوزي، (د.ت)، **رفاعة الطهطاوي، رائد فكر وإمام نهضة**، (د.ط)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر.

نجار، شكري، (1981م)، "الفكر السياسي عند الطهطاوي"، **مجلة الفكر العربي**، العدد 22، القاهرة، مصر، ص458-471.

نف، إيميري، (1961م)، **المؤرخون وروح الشعر**، ترجمة: توفيق إسكندر، (د.ط)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.

نوار، عبد العزيز؛ ونعنعي، عبد المجيد، (د.ت)، **التاريخ المعاصر- أوروبا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية**، (د.ط)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

هلال، محمد غنيمي، (د.ت)، **الأدب المقارن**، (د.ط)، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، لبنان.

يارد، نازك سابا، (1979م)، **الرّحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ط1، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان.

ب. المراجع الأجنبية:

Henry, Patrick, (1977), Voltaire as Moralist, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 38, No.1 ,p.p141-146.

Johnson, w.(1994),Voltaire after 300 years, **Notes and Records of Royal Society of London**, Vol.,48, No.2, p.p215-220.

Joubin, Rebecca, (2002), Islam and Arabs through the Eyes of the Encyclopedia: The Other as a Case of French Cultural Self-Criticism, **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 32, No 2, p.p. 197 -217.

The Columbia Encyclopedia, **Voltaire Life and Works**, 6th edition.

Vatikiotis, P.J, (1980), **The Modern History of Egypt**, 2nd edition, Weiden feld and Nicholson, London, England.

Voltaire Author and philosopher, available on: **http:www.lucidcafe.com/ library/ 95nov/Voltaire.htm/.**

Voltaire, (1990), **Candied And Other Stories**, Translated by: Roger person every man library, London, England.

Voltaire, (2004), **Philosophical Dictionary**, 21st edition, Penguin classic, London, England.

السيرة الذاتية

مبروك موسى عطية الحمادين

معلومات شخصية:

- الاسم: مبروك موسى عطية الحمادين
- تاريخ الميلاد : 1975/2/1
- مكان الولادة : وادي موسى
- الجنسية : الأردنية
- العنوان : وادي موسى – حي عاصم
- رقم الهاتف : 096232156836
- الهاتف الخلوي: 0777629415
- الحالة الاجتماعية : أعزب
- عنوان العمل : مدرسة ذكور وادي موسى الثانوية

الشهادات :

- درجة الماجستير ، في الأدب ، رسالة بعنوان " أثر فولتير في فكر رواد النهضة رفاعة الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق و فرح انطون ". جامعة مؤتة 2007.
- درجة البكالوريوس في اللغة العربية، جامعة الحسين بن طلال.

الخبرات :

معلم منذ عام 2003 ولغاية الآن . مديرية التربية والتعليم – لواء البتراء.